HENRI BERGSON

GÂNDIREA ȘI MIȘCAREA

Henri Bergson

GÂNDIREA ŞI MIŞCAREA

Traducere de Ingrid Ilinca

Henri Bergson
La pensée et le mouvant
Librairie Félix Alcan, Paris, 1944

CUPRINS

Cuvânt înainte 3

INTRODUCERE 5

(PARTEA ÎNTÂI) 5

(PARTEA A DOUA) 43

Posibilul şi realul 164

Intuiţia filosofică 194

Percepţia schimbării 236

Introducere în metafizică 291

Filosofia lui Claude Bernard 374

Despre pragmatismul lui William James 389

Viaţa şi opera lui Ravaisson 410

Cuvânt înainte

Culegerea de față cuprinde mai întâi două eseuri introductive scrise special pentru ea şi, în consecință, inedite. Ocupă cam o treime din volum. Celelalte sunt articole şi conferințe apărute în Franța sau în străinătate, majoritatea de negăsit astăzi. Toate datează din perioada cuprinsă între 1903 şi 1923. Ele abordează în principal metoda pe care ne credem îndreptățiți s-o recomandăm filosofului. Obiectul celor două eseuri introductive constă practic în căutarea originii şi definirea direcției imprimate cercetării de respectiva metodă.

Într-o carte apărută în 1919 sub titlul de Energia spirituală reuniserăm „eseuri şi conferințe" vizând câteva dintre rezultatele analizelor noastre. Această nouă culegere, în care se află adunate laolaltă „eseuri şi conferințe" relative, de astă dată, la munca de cercetare însăşi, va fi complementară celei dintâi.

Delegates of the Clarendon Press din Oxford au avut amabilitatea de a ne autoriza reproducerea în prezentul volum a două conferințe pe care le-am susținut în 1911 la Universitatea din Oxford, editate de către ei. Le adresăm pe această cale întreaga noastră gratitudine.

I.

INTRODUCERE

(PARTEA ÎNTÂI)

Creştere a adevărului. Mişcare retrogradă a adevărului

Despre precizie în filosofie.— Sistemele.— De ce au neglijat ele problema Timpului.— Ce devine cunoaşterea când i se reintegrează consideraţiile asupra duratei.— Efecte retroactive ale judecăţii adevărate. — Iluzia prezentului în trecut.— Despre istorie şi explicaţiile istorice.— Logica retrospecţiei.

*

Ceea ce îi lipseşte filosofiei în special este precizia. Sistemele filosofice nu sunt croite pe măsura realității în care trăim. Sunt prea largi pentru ea. Examinați un astfel de sistem ales cu grijă: veți vedea că s-ar aplica foarte bine unei lumi unde n-ar mai exista nici

plante, nici animale, nimic altceva decât oameni; unde oamenii n-ar mai avea nevoie să bea şi să mănânce; unde ei n-ar dormi, n-ar visa şi nici n-ar bate câmpii; unde s-ar naşte bătrâni şi ar sfârşi copii; unde energia ar urca panta degradării; unde toate ar merge de-a-ndoaselea şi ar fi cu susul în jos. Un sistem adevărat este un ansamblu de concepții atât de abstracte şi, în consecință, atât de vaste, încât ar cuprinde tot ce este posibil, chiar imposibil, în marginea realului. O explicație considerată satisfăcătoare trebuie să se muleze perfect după obiectul sistemului: fără goluri, fără interstiții unde să-şi facă loc vreo altă explicație. Numai ea i se potriveşte acestui obiect, numai obiectul în cauză îi corespunde. Astfel ar putea fi explicația ştiințifică. Ea presupune precizia absolută şi evidența completă sau progresivă. Oare am putea spune acelaşi lucru despre teoriile filosofice?

Odinioară, ni se păruse că o anumită doctrină face excepție şi, de aceea, ne ataşasem de ea în prima tinerețe. Filosofia lui

Spencer îşi propunea să ia amprenta lucrurilor şi să se modeleze pe detaliul faptelor. Fireşte, îşi căuta punctul de sprijin tot în generalități vagi. Intuiam bine slăbiciunea din Premiers Principes. Dar ea părea să vină din faptul că autorul, insuficient pregătit, nu putuse să aprofundeze „ideile ultime" ale mecanicii. Am fi vrut să reluăm această parte a operei sale, să o completăm şi să o consolidăm. Ne-am străduit pe măsura propriilor puteri. Astfel, am fost conduşi în fața ideii de timp. Dar acolo ne aştepta o surpriză.

Am fost cu adevărat uimiți să vedem în ce fel timpul real, deținând rolul principal în orice filosofie a evoluției, se sustrage matematicii. Fiind esențialmente trecător, abia apare una dintre părțile sale şi alta se pregăteşte să-i ia locul. Suprapunerea a două părți în vederea măsurării este deci imposibilă, inimaginabilă, de neconceput. Fără îndoială, în orice măsurătoare intră un element de convenție şi rareori două mărimi, zise egale, pot fi direct suprapuse. Este totuşi

necesar ca suprapunerea să fie posibilă pentru unul din aspectele sau efectele caracteristice pentru acele mărimi: atunci, acest efect, acest aspect sunt ceea ce se măsoară. Or, în cazul timpului, ideea de suprapunere ar duce la absurd, pentru că orice efect al duratei ce ar putea fi suprapus lui însuşi, fiind în consecință măsurabil, s-ar defini prin absența duratei. Din perioada anilor de colegiu, ştiam bine că durata se măsoară prin traiectoria unui mobil şi că timpul matematic este o dreaptă; dar încă nu remarcasem că această operație se detaşează radical de toate celelalte operații de măsurare, căci ea nu se exercită asupra unui aspect sau a unui efect reprezentativ pentru ceea ce vrem să măsurăm, ci asupra a ceea ce-i elimină. Dreapta de măsurat este imobilă, timpul înseamnă mobilitate. Dreapta este gata făcută, timpul este ceea ce se face şi chiar ceea ce face ca totul să se facă. Niciodată măsurarea timpului nu are drept obiect durata ca durată; calculăm doar un anumit număr de extremități ale intervalelor

sau de momente, adică, pe scurt, opriri virtuale ale timpului. Dacă admitem că un eveniment se va produce după un anumit timp t, înseamnă că vom fi calculat, până atunci, un număr t de simultaneități de un anumit fel. Între simultaneități se va întâmpla tot ce dorim. Timpul s-ar putea accelera enorm, chiar la infinit: nimic nu se va schimba pentru matematician, fizician sau astronom. Totuşi, pentru conştiință (mă refer, fireşte, la o conştiință independentă de mişcările intra-cerebrale) diferența ar fi profundă. De la o zi la alta, de la o oră la alta, oboseala aşteptării n-ar mai fi aceeaşi pentru ea. Ştiința n-are cum să țină cont de aşteptarea determinată şi de cauza ei exterioară: chiar atunci când se ocupă de timpul care se derulează sau se va derula, ea îl tratează ca şi cum s-ar fi derulat deja. Este cu totul firesc să se întâmple aşa. Rolul ei este de a prevedea. Ştiința extrage şi reține din lumea materială ceea ce este susceptibil să se repete şi să se calculeze şi, în consecință, ceea ce nu durează. Ea nu face

decât să insiste în direcția simțului comun, el însuşi punct de plecare al ştiinței; de obicei, când vorbim despre timp, ne gândim la măsura duratei şi nu la durata însăşi. Dar simțim şi trăim această durată eliminată de ştiință, dificil de conceput şi de exprimat. Dacă am căuta să vedem ce este ea? Dar durată, cum s-ar înfățişa ea conştiinței atunci când aceasta din urmă n-ar vrea decât s-o vadă fără s-o măsoare, s-o surprindă fără s-o oprească, când şi-ar deveni sieşi obiect şi atunci când, spectatoare şi actriță, spontană şi chibzuită, ar apropia până la a le face să coincidă atenția pe cale de a se fixa şi timpul care fuge?

Aceasta era întrebarea. Cu ea am pătruns în domeniul vieții interioare, neabordat de noi până atunci. Am recunoscut cu repeziciune insuficiența concepției asociaționiste a spiritului. Comună celor mai mulți psihologi şi filosofi ai timpului, concepția respectivă era efectul unei recompuneri artificiale a vieții conştiente. Oare ce ar aduce viziunea directă, imediată, fără interpunerea prejudecăților? O

lungă serie de reflecții şi de analize ne-a făcut să îndepărtăm una câte una toate prejudecățile, să abandonăm multe idei acceptate altădată fără rezervă; în final, am crezut că regăsim durata interioară pură, a cărei continuitate nu este nici unitate, nici multiplicitate şi nu intră în niciunul din cadrele noastre. Nimic mai firesc decât dezinteresul ştiinței față de durată; poate că funcția ei este tocmai aceea de a ne compune o lume unde să putem eluda efectele timpului, pentru a ne face activitatea mai uşoară. Dar cum a putut filosofia lui Spencer, o doctrină a evoluției, să închidă ochii la ceea ce înseamnă însăşi schimbarea, deşi fusese concepută pentru a urmări realul în mobilitatea sa, progresul său şi împlinirea lui interioară?

Mai târziu, întrebarea de mai sus avea să ne facă să reluăm problema evoluției vieții ținând seama de timpul real; am descoperit atunci că „evoluționismul" lui Spencer trebuia revizuit aproape în întregime. Pentru moment, ne captiva viziunea asupra duratei.

Trecând în revistă sistemele, ne-am dat seama că filosofii nu s-au ocupat de ea câtuşi de puțin. De-a lungul întregii istorii a filosofiei, timpul şi spațiul au fost puse pe acelaşi plan şi tratate că lucruri de acelaşi gen. Studiem spațiul, îi determinăm natura şi funcția, apoi transferăm timpului concluziile obținute. Astfel, teoria spațiului şi cea a timpului sunt complementare. Pentru a trece de la una la alta a fost suficient să se schimbe un cuvânt: s-a înlocuit „juxtapunere" prin „succesiune". Durata reală a fost ocolită în mod sistematic. De ce? Ştiința o face pe bună dreptate; dar metafizică, premergătoare ştiinței, acționa în acelaşi fel şi nu avea aceleaşi motive. Examinând doctrinele, ni s-a părut că limbajul a jucat aici un rol important. Durata se exprimă întotdeauna prin întindere. Termenii care desemnează timpul sunt împrumutați din limbajul spațiului. Când evocăm timpul, spațiul răspunde la apel. Metafizica a fost nevoită să se adapteze obiceiurilor lingvistice, ele însele conforme cu

cele ale simțului comun.

Dar dacă ştiința şi simțul comun se pun aici de acord, dacă inteligența, spontană sau reflexivă, îndepărtează timpul real, nu cumva rolul intelectului nostru o cere? Aşa ceva am observat studiind structura intelectului uman. Ni s-a dovedit că una din funcțiile lui era tocmai aceea de a masca durată, fie în mişcare, fie în schimbare.

Este vorba despre mişcare? Din ea intelectul nu reține decât o serie de poziții: mai întâi un punct atins, apoi încă unul şi încă unul. I se reproşează intelectului că între aceste puncte se petrece ceva? Imediat intercalează noi poziții, şi tot aşa la nesfârşit. Îşi întoarce privirile de la tranziție. Dacă insistăm, se descurcă în aşa fel încât mobilitatea, alungată în intervale din ce în ce mai restrânse, pe măsură ce sporeşte numărul pozițiilor considerate, se retrage, se îndepărtează, dispare în infinitezimal. Nimic mai normal, mai ales dacă inteligența este menită să pregătească şi să călăuzească acțiunea noastră asupra lucrurilor. Acțiunea

se exercită cu uşurință numai asupra punctelor fixe; inteligența noastră caută fixitatea; ea se întreabă unde este, unde va fi, pe unde trece mobilul. Chiar dacă notează momentul trecerii, chiar dacă pare să se intereseze de durată, ea se limitează la a constata simultaneitatea a două opriri virtuale: oprirea mobilului considerat şi oprirea unui alt mobil despre a cărui cursă se presupune a fi cea a timpului. Ea vrea să aibă de-a face doar cu imobilități, reale sau posibile. Să lăsăm la o parte reprezentarea intelectuală a mişcării desenate ca o serie de poziții. Să ne ocupăm direct de mişcare, s-o privim fără concept interpus: o vom găsi simplă şi unitară. Să mai avansăm; vedem că ea coincide cu una din mişcările reale de netăgăduit, absolute, produse de noi înşine. De această dată, deținem mobilitatea în esența ei şi simțim că ea se confundă cu un efort a cărui durată este o continuitate indivizibilă. De cum un anumit spațiu va fi fost străbătut, inteligența, în căutarea fixității, presupune prea târziu că mişcarea s-

a aplicat acestui spațiu (ca şi cum mişcarea şi imobilitatea ar putea să coincidă) şi că mobilul este, rând pe rând, în fiecare dintre punctele dreptei de parcurs. Se poate spune cel mult că ar fi fost dacă s-ar fi oprit mai devreme, dacă am fi făcut, în vederea unei mişcări mai scurte, un efort cu totul diferit. De aici la a vedea în mişcare numai o serie de poziții nu-i decât un pas; durata mişcării se va descompune în „momente" corespunzătoare fiecărei poziții. Dar momentele timpului şi pozițiile mobilului nu sunt decât instantanee luate de intelectul nostru din continuitatea mişcării şi a duratei. Prin juxtapunerea secvențelor se ajunge la un succedaneu practic al timpului şi al mişcării adaptat la exigențele limbajului, urmând să se conformeze cerințelor calculelor; dar nu-i decât o recompunere artificială. Timpul şi mişcarea sunt altceva.

Acelaşi lucru se întâmpla cu schimbarea. Intelectul o descompune în stări succesive şi distincte, socotite invariabile. Să analizăm mai de aproape fiecare din aceste stări; ne

dăm seama că variază, ne întrebăm cum ar putea dura dacă nu s-ar schimba? Intelectul o înlocuieşte repede printr-o serie de stări mai scurte, putând fi şi ele descompuse la rândul lor, şi tot aşa la infinit. Totuşi, cum să nu vedem că esența duratei este curgerea şi că, prin alăturarea a ceea ce este stabil, nu se va face niciodată ceva care să dureze? Nu stările, simple instantanee luate în cursul schimbării, sunt reale; ci, dimpotrivă, reale sunt fluxul, continuitatea tranziției, însăşi schimbarea. Cea din urmă este indivizibilă, substanțială chiar. Inteligența se încăpățânează s-o considere inconsistentă, să-i asocieze un suport oarecare pentru că a înlocuit-o cu o serie de stări juxtapuse; dar multiplicitatea este artificială, după cum artificială este şi unitatea restabilită. Avem aici un neîntrerupt impuls către schimbare – o schimbare mereu prinsă de ea însăşi într-o durată amplificată la nesfârşit.

Asemenea reflecții iscau în mintea noastră multe îndoieli şi, totodată, mari speranțe. Ne spuneam că problemele metafizicii poate nu

fuseseră puse cum se cuvine, dar că, tocmai din acest motiv, nu le mai priveam ca fiind „veşnice”, adică de nerezolvat. Metafizica datează de când Zenon din Elea a semnalat contradicțiile inerente mişcării şi schimbării, aşa cum şi le reprezintă inteligența noastră. Filosofii din vechime şi cei moderni s-au străduit, printr-o muncă intelectuală din ce în ce mai rafinată, să depăşească şi să ocolească dificultățile ridicate de reprezentarea intelectuală a mişcării şi a schimbării. Astfel, metafizica a fost călăuzită spre a cerceta realitatea lucrurilor deasupra timpului, dincolo de ceea ce se mişcă şi se schimbă şi, în consecință, în afara celor percepute de simțurile şi conştiința noastră. De atunci, ea n-a mai putut fi decât un aranjament de concepte mai mult sau mai puțin artificiale, o construcție ipotetică. Pretindea că depăşeşte experiența; în realitate, nu făcea decât să înlocuiască experiența dinamică şi deplină, susceptibilă de o aprofundare sporită, încărcată de revelații, printr-un extract fixat, secătuit,

golit, printr-un sistem de idei generale, abstracte, rezultate din această experiență sau, mai degrabă, din straturile ei superficiale. Tot atât ar merita să se vorbească despre învelişul din care se desprinde fluturele şi să se pretindă că fluturele zburător, schimbător, viu îşi găseşte raţiunea de a fi şi împlinirea în fixitatea membranei. Dimpotrivă, să lăsăm deoparte învelişul. Să trezim crisalida. Mişcării să-i înapoiem mobilitatea, schimbării să-i restituim fluiditatea, iar timpului – durată. Cine ştie dacă nu cumva „marile probleme" de nerezolvat nu vor fi rămânând încrustate pe înveliş? Ele nu privesc nici mişcarea, nici schimbarea şi nici timpul, ci învelişul conceptual pe nedrept confundat cu ele sau considerat drept echivalentul lor. Metafizica va deveni însăşi experienţa. Durata se va dezvălui aşa cum este ea, creaţie continuă, revărsare neîncetată a noutăţii.

Este ceea ce reprezentarea obişnuită a mişcării şi a schimbării ne împiedică să vedem. Dacă mişcarea este o serie de poziţii,

iar schimbarea o serie de stări, timpul este făcut din părți distincte şi juxtapuse. Fireşte, mai spunem că ele se succed, dar succesiunea lor seamănă cu aceea a imaginilor unui film cinematografic; filmul s-ar putea derula de zece, o sută, o mie de ori mai repede fără să modifice ceva în ceea ce se derulează; dacă ar merge infinit mai repede, dacă derularea (de acum, în afara aparatului) ar deveni instantanee, imaginile ar rămâne aceleaşi. Succesiunea astfel înțeleasă nu aduce nimic în plus; mai degrabă suprimă ceva; marchează o insuficiență; traduce o infirmitate a percepției condamnate să detalieze filmul imagine cu imagine în loc să-l surprindă global. Pe scurt, timpul astfel imaginat nu-i decât un spațiu ideal în care presupunem că toate evenimentele trecute, prezente şi viitoare sunt rânduite şi, în plus, împiedicate să ni se înfățişeze în bloc; derularea în durată ar fi tocmai această neisprăvire, adăugarea unei cantități negative. Conştient sau inconştient, aşa gândesc cam toți filosofii, de altfel în

conformitate cu exigențele intelectului, cu necesitățile limbajului, cu simbolismul ştiinței. Niciunul n-a căutat însuşirile pozitive ale timpului. Ei consideră succesiunea drept o coexistență ratată, iar durata – ca o renunțare la veşnicie. Iată de ce ei nu reuşesc, orice ar face, să-şi reprezinte noutatea radicală şi imprevizibilul. Nu vorbesc numai de filosofii convinşi de existența unei înlănțuiri atât de riguroase a fenomenelor şi a evenimentelor, încât efectele trebuie să se deducă din cauze; aceia îşi imaginează că viitorul este dat în prezent, că, teoretic, el este vizibil şi, în consecință, nu va aduce nimic nou. Dar şi aceia, foarte puțini la număr, care au crezut în liberul arbitru, l-au redus la o simplă „alegere" între două sau mai multe poziții, ca şi cum aceste poziții ar fi „posibili" dinainte conturați, iar voința s-ar limita să „realizeze" unul dintre ei. Chiar fără să-şi dea seama, ei recunosc că totul este dat. Despre o acțiune cu totul nouă (măcar pe dinăuntru), fără a fi preexistat în niciun fel realizării sale, nici măcar sub forma

posibilului pur, ei par să nu-şi imagineze nimic. Totuşi, aşa se prezintă acțiunea liberă. Dar pentru a o percepe astfel şi pentru a ne reprezenta orice creație, noutate sau imprevizibilitate, trebuie să ne situăm din nou în durata pură.

Prin urmare, încercați să vă imaginați astăzi acțiunea pe care o veți îndeplini mâine, chiar dacă nu ştiți ceea ce veți face. Imaginația evocă, poate, mişcarea de executat; dar din cele gândite şi simțite în timpul executării nu veți putea şti nimic de astăzi, pentru că starea sufletească de mâine va cuprinde toată viața trăită până atunci şi, în plus, ceea ce va adăuga acel moment deosebit. Pentru a umple dinainte această stare cu conținutul necesar, v-ar trebui tocmai timpul de azi până mâine, căci n-ați putea micşora cu nicio clipă viața psihologică fără a-i schimba conținutul. Ați putea scurta durată unei melodii fără s-o denaturați? Viața interioară este însăşi melodia. Presupunând, deci, că ştiți ce anume veți face mâine, nu prevedeți din acțiune decât

configurația ei exterioară; orice strădanie de a-i imagina dinainte interiorul va ocupa o durată şi, din prelungire în prelungire, această durată vă va conduce până în momentul înfăptuirii actului, când nu mai poate fi vorba de a-l prevedea. Ce se va întâmpla dacă acțiunea este cu adevărat liberă, adică creată în momentul îndeplinirii ei pe de-a-ntregul, atât în desenul ei exterior, cât şi în colorația sa internă?

Între o evoluție ale cărei faze continue se întrepătrund printr-un fel de creştere interioară şi o derulare ale cărei părți distincte se juxtapun există o diferență radicală. Am putea desface evantaiul din ce în ce mai repede, chiar instantaneu; el va prezenta mereu aceeaşi broderie imprimată pe mătase. Dar oricât de puțin am accelera sau încetini evoluția reală, ea se modifică, interior, cu totul. Accelerarea sau încetinirea înseamnă tocmai modificarea internă. Conținutul ei se face una cu durată.

Este adevărat că, alături de conştiințele care trăiesc durata incompresibilă şi

inextensibilă, există sisteme materiale deasupra cărora timpul nu face altceva decât să alunece. Despre fenomenele succesive se poate spune într-adevăr că sunt desfacerea unui evantai sau, mai degrabă, derularea unui film cinematografic. Dinainte calculabile, ele preexistau realizării lor sub forma posibililor (les possibles). Astfel sunt sistemele studiate de astronomie, fizică şi chimie. În ansamblul său, universul material formează oare un sistem de acest gen? Când ştiința presupune aşa ceva, ea înțelege să lase pur şi simplu deoparte, în univers, tot ceea ce nu-i calculabil. Dar filosoful, nedorind să lase nimic deoparte, este obligat să constate că stările lumii materiale sunt contemporane cu istoria conştiinței noastre. Cum conştiința durează, trebuie ca acele stări să se lege cumva de durata reală. Teoretic, filmul cuprinzând desenele stărilor succesive ale unui sistem în întregime calculabil s-ar putea derula cu o viteză oarecare fără să se schimbe ceva. De fapt, viteza este determinată, de vreme ce

derularea filmului corespunde unei anumite durate a vieții noastre interioare – acestei durate şi nu alteia. După toate aparențele, filmul în derulare este legat de conştiința care derulează şi îi reglează mişcarea. Când vrem să preparăm un pahar cu apă îndulcită, trebuie să aşteptăm ca zahărul să se dizolve. Necesitatea aşteptării este faptul semnificativ. Ea înseamnă că, dacă putem decupa din univers sisteme în cazul cărora timpul nu-i altceva decât o abstracție, o relație, un număr, universul însuşi este altceva. Dacă l-am putea cuprinde în întregime, lipsit de organicitate, dar cu forme de existență organizate, l-am vedea căpătând mereu înfățişări la fel de originale şi de imprevizibile ca stările de conştiință.

Ne este atât de greu să distingem între succesiunea în durata adevărată şi juxtapunerea în timpul spațial, între o evoluție şi o derulare, între noutatea radicală şi rearanjarea preexistentului, în sfârşit, între creație şi simplă alegere, încât n-am putea lămuri această distincție din mai multe

perspective totodată. Să spunem că, în durată, văzută ca evoluție creatoare, există o perpetuă creare a posibilității şi nu numai a realității. Mulți se vor împotrivi să admită, căci întotdeauna vor crede că un eveniment nu s-ar fi produs, dacă nu s-ar fi putut produce; aşa încât, înainte de a fi real, el trebuie să fi fost posibil. Priviți mai îndeaproape: veți vedea că „posibilitatea" înseamnă două lucruri cu totul diferite şi că, de cele mai multe ori, oscilăm între unul şi celălalt, profitând involuntar de sensul cuvântului. Când un muzician compune o simfonie, opera lui era posibilă înainte de a fi fost reală? Da, dacă prin asta înțelegem că nu există vreun obstacol de netrecut în calea realizării ei. Dar de la sensul negativ al cuvântului, trecem fără să ne dăm seama la sensul lui pozitiv; ne imaginăm că orice lucru produs ar fi putut fi surprins dinainte de vreo minte suficient informată şi că el ar preexista, sub formă de idee, realizării lui; concepție absurdă în cazul unei opere de artă, căci simfonia este făcută de îndată ce

muzicianul are ideea ei precisă şi completă. Nici în mintea artistului, nici în mintea oricui altcuiva, comparabilă cu a noastră, fie ea impersonală sau pur şi simplu virtuală, simfonia nu se întemeiază pe calitatea de posibil înainte de a fi reală. Dar n-am putea spune la fel despre o stare oarecare din univers, considerat cu toate fiinţele vii şi conştiente? Nu este ea mai plină de noutate şi de imprevizibilitate radicală decât simfonia celui mai renumit maestru?

Totuşi, dăinuie convingerea următoare: chiar dacă n-ar fi fost concepută înainte de a se produce, ea ar fi putut să fie astfel şi, în acest sens, figurează dintotdeauna, sub formă de posibil, în vreo inteligenţă reală sau virtuală. Cercetând temeinic această iluzie, am vedea că ea ţine de însăşi esenţa intelectului nostru. Lucrurile şi evenimentele se produc în momente determinate; judecata asupra apariţiei lucrului sau evenimentului nu poate veni decât după ele, deci are o dată. Dar data se şterge imediat, în virtutea principiului înrădăcinat în mintea noastră,

conform căruia orice adevăr este veşnic. Dacă judecată este adevărată în prezent, ni se pare că trebuie să fi fost astfel dintotdeauna. Nu-i nimic dacă n-a fost încă formulată: se stabileşte de drept, înainte de a fi fost prezentată de fapt. Astfel, fiecărei afirmații adevărate îi atribuim un efect retroactiv sau, mai degrabă, îi imprimăm o mişcare retrogradă. Ca şi cum o judecată ar fi putut să preexiste termenilor care o compun! Ca şi cum aceşti termeni n-ar data de la apariția obiectelor reprezentate! Ca şi cum lucrul său ideea lucrului, realitatea sau posibilitatea lui n-ar fi fost create dintr-odată atunci când este vorba de o formă cu totul nouă, zămislită de artă sau de natură.

Nenumărate sunt consecințele acestei iluzii[1].

Aprecierea oamenilor şi a evenimentelor este cu totul pătrunsă de credința în valoarea

---

[1]*Asupra acestor consecințe şi, mai general, asupra credinței în valoarea retrospectivă a judecății adevărate, asupra mişcării retrograde a adevărului, am discutat mai amănunțit într-o serie de conferințe prezentate la Columbia University (New York) în ianuarie-februarie 1913. Ne mărginim aici la câteva indicații.*

retrospectivă a judecății adevărate, în mişcarea retrogradă efectuată automat în timp de adevărul odată stabilit. Prin simplul fapt că se îndeplineşte, realitatea îşi proiectează umbra îndărăt, într-un trecut îndepărtat la nesfârşit; astfel, ea pare să preexiste, sub formă de posibil, propriei realizări. De aici, o greşeală deformatoare a concepției asupra trecutului; de aici, pretenția de a anticipa cu orice prilej viitorul. Ne întrebăm, de pildă, ce se va-ntâmpla cu arta, literatură, civilizația de mâine; ne imaginăm, în mare, curba evolutivă a societăților; ajungem să prezicem evenimentele în amănunt. Fireşte că, odată împlinită, vom putea întotdeauna să legăm realitatea de evenimentele precedente şi de circumstanțele în care s-a produs; dar o realitate cu totul diferită (deloc oarecare, ce-i drept) poate fi la fel de bine legată de aceleaşi circumstanțe şi de aceleaşi evenimente, abordate pe altă latură. Dacă s-ar considera toate laturile prezentului pentru a-l prelungi în toate direcțiile, s-ar obține de pe acum toți

posibilii, iar viitorul, presupunând că poate s-o facă, va alege dintre ei? Dar, mai întâi, prelungirile înseşi vor putea fi adăugiri de noi calități, create pe de-a-ntregul, absolut imprevizibile; apoi, o latură a prezentului nu există că „latură" decât atunci când atenția a izolat-o, practicând o decupare de o anumită formă în ansamblul circumstanțelor actuale; şi atunci, cum ar exista „toate laturile" prezentului înainte de a fi fost create, prin evenimentele ulterioare, formele originale ale decupărilor practicate de atenția noastră? Deci, laturile nu aparțin decât retrospectiv prezentului de altă dată, adică trecutului; şi n-au mai multă realitate în acest prezent, când era încă prezent, decât au în prezentul actual simfoniile viitorilor muzicieni. Să luăm un exemplu simplu: nimic nu ne împiedică astăzi să legăm romantismul secolului al XIX-lea de ceea ce era deja romantic la clasici. Dar aspectul romantic al clasicismului nu s-a desprins decât prin efectul retroactiv al romantismului odată apărut. Dacă n-ar fi existat un Rousseau, un

Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, nu numai că n-am fi remarcat-o niciodată, ci n-ar fi existat în realitate romantism la clasicii de altă dată. Romantismul clasicilor nu se realizează decât prin decupajul unui anumit aspect din sfera lor, iar decuparea, cu forma ei particulară, nu exista în literatura clasică înaintea apariției romantismului, tot aşa cum nu există în norul trecător desenul amuzant observat de un artist prin organizarea masei amorfe după bunul său plac. Romantismul a acționat retroactiv asupra clasicismului precum desenul artistului asupra norului. El şi-a creat retroactiv prefigurarea în trecut şi propria-i explicație prin antecedente.

Este totuna cu a spune că avem nevoie de o întâmplare fericită, de un noroc ieşit din comun, ca să surprindem în realitatea de acum tocmai ceea ce va prezenta un interes deosebit pentru istoricul de mâine. Când istoricul va analiza prezentul nostru, el va căuta aici explicația prezentului său şi, mai ales, elementele de noutate cuprinse în

prezentul său. Astăzi nu putem avea nicio idee despre noutate, dacă tot trebuie să fie o creație. Deci, cum am putea-o lua drept model pentru a alege acum dintre fapte pe cele ce trebuie înregistrate sau, mai degrabă, pentru a fabrica fapte prin decuparea realității prezente în funcție de această indicație? Aspectul capital al timpurilor moderne este instaurarea democrației. Faptul că semne premergătoare găsim şi în trecut, aşa cum a fost el descris de cei dinainte, este de necontestat; dar poate că n-ar fi notat indicațiile cele mai interesante decât dacă ar fi ştiut că umanitatea mergea în această direcție; or, direcția acestei mişcări nu era atunci mai marcată decât o alta sau, pur şi simplu, nu exista încă, fiind creată prin mişcarea însăşi, adică prin mersul înainte al oamenilor, care au conceput şi realizat progresiv democrația. În ochii noştri, semnele premergătoare sunt semne pentru că acum le cunoaştem parcursul, pentru că parcursul a fost efectuat. Nici parcursul, nici direcția şi, în consecință, nici intervalul de timp nu erau

date când se produceau aceste fapte; deci, ele nu erau încă semne. Să mergem mai departe. Spuneam că faptele cele mai importante în această privință au putut fi neglijate de către contemporani. Adevărul este că cele mai multe dintre ele nu existau ca fapte la timpul respectiv; ele ar exista pentru noi, retrospectiv, dacă acum am putea reînvia în întregime epoca şi dacă am proiecta pe blocul nefragmentat al realității de atunci fascicolul de lumină cu o formă cu totul deosebită, numită ideea democratică; porțiunile astfel luminate, decupate din întreg după contururi la fel de originale şi de imprevizibile că desenul unui maestru, ar fi faptele pregătitoare ale democrației. Pe scurt, pentru a transmite urmaşilor noştri explicația, prin antecedente, a evenimentului cheie al timpului lor, ar trebui ca evenimentul să ni se fi înfățişat sub ochi şi să nu fi existat durata reală. Transmitem generațiilor viitoare ceea ce ne interesează, ceea ce atenția noastră cercetează şi chiar reliefează în lumina evoluției din trecut şi nu ceea ce

viitorul va fi făcut captivant pentru ele prin crearea unui nou interes, prin noua direcție imprimată atenției lor. Cu alte cuvinte, originile istorice ale prezentului, prin aspectele lui cele mai importante, n-ar putea fi complet lămurite, căci le-am reconstitui integral numai dacă trecutul ar fi putut fi exprimat de către contemporani în funcție de un viitor nedeterminat şi, chiar prin aceasta, imprevizibil.

Să luăm o culoare, portocaliul, de pildă[1]. Pentru că mai cunoaştem roşul şi galbenul, putem să considerăm portocaliul galben într-un sens şi roşu în celălalt şi să spunem că este un compus din galben şi roşu. Dar să presupunem că, portocaliul existând ca atare, nici galbenul, nici roşul n-ar fi apărut în lume: portocaliul ar fi deja compus din cele două culori? Evident că nu. Senzația de roşu şi senzația de galben, implicând un întreg mecanism nervos şi cerebral şi, în acelaşi timp, anumite dispoziții speciale ale

conştiinței, sunt creații ale vieții; ele s-au produs, dar ar fi putut foarte bine să nu se producă; dacă n-ar fi existat niciodată, nici pe planeta noastră, nici în altă parte, ființe care să încerce cele două senzații, cea de portocaliu ar fi fost una simplă; niciodată galbenul şi roşul n-ar fi fost considerate componente sau aspecte ale portocaliului. Trebuie să recunosc că logica obişnuită se împotriveşte. Ea spune: „De vreme ce senzațiile de galben şi roşu intră astăzi în compoziția celei de portocaliu, ele se aflau acolo dintotdeauna, chiar dacă a fost un timp când nu existau efectiv: virtual se aflau acolo". Însă logica obişnuită este o logică a retrospecției. Ea nu poate să nu proiecteze realitățile actuale în trecut, în stadiul de posibilități sau virtualități, astfel încât, din perspectiva sa, ceea ce este compus acum trebuie să fi fost aşa dintotdeauna. Ea nu admite ca o stare simplă să poată, rămânând ceea ce este, să devină o stare compusă

[1]*Studiul de față a fost scris înaintea cărții noastre Les deux sources de la*

numai pentru că evoluția va fi creat noi puncte de vedere din care să fie abordată şi, implicit, elemente multiple luate în considerare într-o analiză ideală. Nu vrea să creadă că, dacă aceste elemente nu s-ar fi ivit ca realități, ele n-ar fi existat anterior ca posibilități; posibilitatea unui lucru nu-i altceva (cu excepția cazului în care lucrul respectiv este un aranjament cu totul mecanic al unor elemente preexistente) decât iluzia, într-un trecut nedeterminat, a realității odată apărute. Logica obişnuită respinge în trecut, sub formă de posibil, ceea ce se iveşte din realitate în prezent, tocmai pentru că nu vrea să accepte că se iveşte ceva, că se creează ceva, că timpul este eficace. Într-o nouă formă sau într-o nouă calitate nu vede decât redistribuirea elementelor vechi, fără absolut nimic nou. Orice multiplicitate se descompune într-un număr determinat de unități. Nu acceptă ideea de multiplicitate indistinctă şi chiar

morale et de la religion, în care am folosit aceeaşi comparație.

nedivizată, pur intensivă şi calitativă. O asemenea multiplicitate, rămânând totodată ceea ce este, va conține un număr mereu crescător de elemente, pe măsură ce vor apărea în lume noi puncte de vedere. Fireşte că nu se pune problema de a renunța la această logică sau de a se răzvrăti împotriva ei.

Trebuie doar s-o îmbogățim, s-o mlădiem, s-o adaptăm unei durate, în care noutatea răsare neîncetat, iar evoluția este creatoare.

Astfel era calea aleasă de noi spre a o urma. Multe altele ni se deschideau înainte şi în jurul nostru, din punctul central unde ne aşezaserăm pentru a surprinde din nou durata pură. Ne-am ținut de ea pentru că ne ocupaserăm mai întâi, ca să ne punem metodă la încercare, de problema libertății. Chiar prin aceasta ne-am situa din nou în fluxul vieții interioare din care ni se părea că filosofia nu păstra, de cele mai multe ori, decât o pojghiță neînsemnată. Oare romancierul şi moralistul nu merseseră mai departe pe această cale decât filosoful? Poate

că da; însă depăşiseră obstacolul numai pe alocuri, sub presiunea necesității; nimănui nu-i trecuse prin cap să meargă metodic „în căutarea timpului pierdut”. Oricum, în prima noastră carte, n-am indicat decât câteva linii generale ale subiectului; în a doua, ne-am limitat la nişte aluzii, când am comparat planul acțiunii – în care trecutul se contractă în prezent – cu planul visului, în care totalitatea trecutului se desfăşoară indivizibilă şi indestructibilă. Dacă literaturii îi revenea rolul de a studia sufletul (l’âme) în mod concret, pornind de la exemple individuale, ni se părea că datoria filosofiei era aceea de a stabili condițiile generale ale observării directe, imediate a sinelui de către sine. Observarea interioară este deformată de obiceiurile căpătate de noi. Fără îndoială, denaturarea principală a creat problema libertății – o falsă problemă născută din confundarea duratei cu întinderea. Mai există şi alte deformări, după toate aparențele, cu aceeaşi origine: ni se pare că stările sufleteşti pot fi numărate; unele dintre ele, astfel

disociate, ar avea o intensitate măsurabilă; credem că avem puterea de a le înlocui, pe fiecare în parte şi pe toate la un loc, cu termenii care le desemnează şi le vor acoperi de-acum încolo; prin urmare, le atribuim fixitatea, discontinuitatea, generalitatea cuvintelor. Trebuie să surprindem acest înveliş pentru a-l sfâşia. Îl vom surprinde numai dacă îi vom cerceta mai întâi aspectul şi structura, dacă îi vom înțelege menirea. El este de natură spațială şi are o utilitate socială. Spațialitatea şi, în această accepție cu totul deosebită, sociabilitatea sunt aici adevăratele cauze ale relativității cunoaşterii. Îndepărtând vălul interpus, revenim în imediat şi atingem un absolut.

Primele reflecții ne-au condus la concluzii îndrăznețe pe atunci, devenite între timp accesibile tuturor. Ele cereau psihologiei să se desprindă de asociaționismul universal admis, dacă nu ca doctrină, cel puțin ca metodă. Ele mai impuneau încă o ruptură, abia întrezărită de noi. Alături de asociaționism, exista kantianismul a cărui

influență, de multe ori combinată cu prima, era nu mai puțin puternică şi generală. Cei ce respingeau pozitivismul unui Comte sau agnosticismul unui Spencer nu îndrăzneau să conteste concepția kantiană a relativității cunoaşterii. Kant stabilise că gândirea se exercită asupra unei materii dinainte răspândite în Timp şi Spațiu şi pregătită astfel anume pentru om: „lucrul în sine" ne scapă; pentru a-l atinge, am avea nevoie de o facultate intuitivă de care nu dispunem. Din analiza noastră rezultă că, dimpotrivă, măcar o parte a realității, propria noastră persoană, poate fi surprinsă în puritatea ei naturală. În orice caz, materialele cunoaşterii n-au fost aici create sau sfărâmate şi deformate de vreun spirit rău, ce ar fi aruncat apoi o pulbere psihologică într-un recipient artificial, conştiința noastră. Propria persoană ne apare aşa cum este ea „în sine", de cum renunțăm la obiceiurile deprinse spre a ne face o viață mai uşoară. Oare acelaşi lucru nu este valabil pentru alte realități, chiar pentru toate? „Relativitatea

cunoaşterii", întrerupând avântul metafizicii, era originală şi esențială? Nu cumva s-ar dovedi ea mai degrabă accidentală şi dobândită? Va fi provenind pur şi simplu din faptul că inteligența a căpătat obiceiuri necesare vieții practice: obiceiurile, transferate în domeniul speculației, ne pun în fața unei realități deformate sau reformate, în orice caz, aranjate; însă aranjamentul nu ni se impune în mod ineluctabil; el vine din noi; ceea ce am făcut, putem să şi desfacem; şi atunci, intrăm în contact direct cu realitatea. Respingem nu numai o teorie psihologică, ci, dintr-un motiv asemănător, şi o filosofie generală precum kantianismul şi tot ceea ce i se alătură. Considerăm că şi una şi cealaltă, aproape unanim acceptate în liniile lor mari, împiedicau filosofia şi psihologia să înainteze.

Nu ne rămâne decât să mergem mai departe. Nu era suficient să înlăturăm obstacolul. Prin urmare, ne-am apucat de studiul funcțiilor psihologice, al relației psihofiziologice, apoi al vieții în general,

căutând mereu viziunea directă, suprimând astfel problemele care nu priveau lucrurile înseşi, ci traducerea lor în concepte artificiale. Nu vom povesti aici o istorie al cărei prim rezultat ar fi să arate extrema dificultate a unei metode atât de simple în aparență; o vom relua, pe scurt, în capitolul următor. Dacă am început prin a spune că ne-am gândit, înainte de orice, la precizie, să terminăm prin a remarca faptul că precizia nu putea fi obținută, după părerea noastră, prin nicio altă metodă. Căci imprecizia înseamnă, de obicei, includerea unui lucru într-un gen prea vast, lucruri şi genuri corespunzând de altfel unor cuvinte preexistente. Dacă începem prin a îndepărta conceptele gata făcute, dacă ajungem la o viziune directă a realului, dacă subîmpărțim această realitate ținând cont de articulațiile ei, noile concepte necesare pentru a ne exprima vor fi croite de data asta pe măsura exactă a obiectului: imprecizia va putea să se nască numai prin extinderea la alte obiecte cuprinse în generalitatea lor. Când vom dori

să le cunoaştem, va trebui să studiem obiectele în ele însele, în afara acestor concepte.

II.

INTRODUCERE

(PARTEA A DOUA)

Despre punerea problemelor

Durată şi intuiţie.— Natura cunoaşterii intuitive.— În ce sens este ea clară.— Două feluri de claritate.— Inteligenţa.— Valoarea cunoaşterii intelectuale.— Abstracţii şi metafore.— Metafizica şi ştiinţa.— Cu ce condiţie se pot ele ajută reciproc.— Despre misticism.— Despre independenţa spiritului. — Trebuie să acceptăm „termenii" problemei? — Filosofia cetăţii.— Ideile generale.— Adevăratele şi falsele probleme.— Criticismul kantian şi teoriile cunoaşterii.— Iluzia „intelectualistă". — Metode de predare.— Homo loquax. — Filosoful, savantul şi „omul inteligent".

*

Considerațiile asupra duratei ni se păreau hotărâtoare. Treptat, ele ne-au făcut să instituim intuiția că metodă filosofică. Am ezitat mult înainte de a folosi cuvântul „intuiție". Este cel mai potrivit dintre termenii care desemnează un mod de cunoaştere; totuşi, poate stârni confuzie. Pentru că un

Schelling, un Schopenhauer şi alții au făcut deja apel la intuiție, pentru că au opus mai mult sau mai puțin intuiția inteligenței, se putea crede că aplicăm şi noi aceeaşi metodă. Ca şi cum intuiția lor n-ar fi fost o căutare imediată a veşnicului! Ca şi cum, pentru noi, n-ar fi fost vorba să regăsim mai întâi durata adevărată! Numeroşi filosofi au resimțit neputința gândirii conceptuale de a atinge esența (le fond) spiritului. În consecință, mulți au vorbit despre o facultate supraintelectuală de intuiție. Considerând că inteligența acționează în timp, au ajuns la concluzia că a depăşi inteligența constă în a ieşi din timp. Nu au văzut că timpul intelectualizat este spațiu, că inteligența lucrează asupra fantomei duratei şi nu asupra duratei înseşi, că eliminarea timpului este actul obişnuit, normal, banal al intelectului, că relativitatea cunoaşterii spiritului vine tocmai de acolo şi că, de-acum încolo, pentru a trece de la concepere (intellection) la viziune, de la relativ la absolut, nu trebuie să ieşim din timp (am

ieşit deja); dimpotrivă, trebuie să ne resituăm în durată şi să surprindem realitatea în mobilitate, adică în esența ei. Când o intuiție pretinde că atinge dintr-un salt veşnicul, se mărgineşte la intelectual. Conceptele furnizate de inteligență, ea le înlocuieşte foarte simplu cu un concept unic, rezumându-le pe toate, fiind, în consecință, mereu acelaşi, indiferent cum îl numim: Substanța, Eul (le Moi), Ideea, Voința. Filosofia astfel înțeleasă, în mod necesar panteistă, nu va avea niciun fel de greutăți în a explica toate lucrurile pe calea deducției, de vreme ce îşi va fi dat dinainte tot realul şi tot posibilul într-un principiu, care este conceptul conceptelor. Dar explicația va fi vagă şi ipotetică, unitatea va fi artificială, iar filosofia s-ar aplica la fel de bine unei lumi cu totul diferite de a noastră. Cât de instructivă ar fi o metafizică cu adevărat intuitivă, capabilă să urmărească ondulațiile realului! N-ar îmbrățişa dintr-o dată totalitatea lucrurilor; însă ar da fiecăruia o explicație perfect şi exclusiv adaptată lui. N-ar începe

prin a defini sau a descrie unitatea sistematică a lumii: cine ştie dacă lumea este într-adevăr numai una? Doar experiența ar putea s-o spună, iar unitatea, dacă există, va apărea la capătul cercetării ca un rezultat; este imposibil s-o stabilim ca principiu de la început. Va fi o unitate bogată şi deplină, unitatea unei continuități, unitatea realității noastre şi nu acea unitate abstractă, goală, ivită dintr-o generalizare supremă, putând fi la fel de bine generalizarea oricărei lumi posibile. Este adevărat că filosofia ar cere o nouă strădanie pentru fiecare nouă problemă. Nicio soluție nu s-ar deduce geometric dintr-altă. Niciun adevăr important nu s-ar obține prin prelungirea unui adevăr deja deținut. Trebuie să renunțăm la a ține virtual într-un principiu ştiința universală.

După părerea noastră, intuiția se referă, înainte de orice, la durata interioară. Ea surprinde o succesiune diferită de juxtapunere, o creştere dinspre interior, prelungirea neîntreruptă a trecutului uzurpator al viitorului. Este viziunea directă

a spiritului prin spirit. Nimic interpus; fără refracție printr-o prismă ale cărei fețe sunt, pe de o parte spațiul, iar pe de alta, limbajul. În loc de stări puse alături unele de altele, iată continuitatea indivizibilă, deci substanțială, a fluxului vieții interioare. Intuiție înseamnă mai întâi conştiință, însă conştiință imediată, reprezentare abia distinctă de obiectul văzut, cunoaştere presupunând contact şi chiar coincidență. Mai înseamnă apoi conştiința sporită, apăsând asupra marginilor unui inconştient care cedează, rezistă, se dă bătut, redevenind stăpân pe sine: prin alternanțe rapide de întuneric şi lumină, ea ne face să constatăm că inconştientul este prezent; în pofida logicii stricte, afirmă că psihologia ține zadarnic de conştient, pentru că există un inconştient psihologic. — Nu merge ea mai departe? Nu-i decât propria noastră intuiție? Separația dintre conştiința noastră şi celelalte conştiințe este mai puțin netă decât cea dintre corpul nostru şi celelalte corpuri, căci spațiul este cel ce face împărțirile clare.

Simpatia şi antipatia spontane, de multe ori prezicătoare, dovedesc întrepătrunderea posibilă a conştiinţelor noastre. Ar exista deci fenomene de endosmoză psihologică. Intuiția ne-ar introduce în conştiință în general. — Dar simpatizăm numai cu conştiinţele? Dacă orice fiinţă se naşte, se dezvoltă şi moare, dacă viața este o evoluție, iar dacă durata este aici o realitate, nu există şi o intuiție a vitalului şi, în consecință, o metafizică a vieții în prelungirea ştiinței viului (le vivant)? Fireşte, ştiința ne va furniza din ce în ce mai bine fizico-chimia materiei organizate; cauza profundă a organizării nu intră nici în cadrul mecanismului pur, nici în cel al finalității propriu-zise, nu este nici unitate pură, nici multiplicitate distinctă, iar intelectul nostru o va caracteriza mereu prin simple negații. Oare nu vom ajunge la această cauză profundă surprinzând prin conştiință elanul vieții din noi? — Să mergem mai departe. Dincolo de organizare, considerăm că materia neorganizată poate fi, cu siguranță, descompusă în sisteme deasupra cărora

timpul alunecă fără să pătrundă în ele; de sistemele aparținând ştiinței se ocupă intelectul. Dar universul material, în ansamblul său, ne face conştiința să aştepte; el însuşi aşteaptă. Ori durează ori este solidar cu durata noastră. Fie că se asociază spiritului prin origini sau prin funcție, şi într-un caz, şi în celălalt, el ține de intuiție prin tot ceea ce cuprinde în privința schimbării şi a mişcării reale. Credem că tocmai ideea de diferențială sau, mai degrabă, de fluxiune a fost sugerată ştiinței de către o viziune de acest gen. Metafizică la origini, ea devenea ştiințifică pe măsură ce devenea riguroasă, adică exprimabilă în termeni statici. Pe scurt, schimbarea pură, durata reală sunt lucruri spirituale sau impregnate de spiritualitate. Intuiția este ceea ce atinge spiritul, durată, schimbarea pură.

Spiritul fiindu-i domeniul propriu, ea ar vrea să surprindă în lucruri, chiar în cele materiale, participarea lor la spiritualitate, la divinitate, am spune, dacă n-am şti tot ce se mai amestecă din cele omeneşti cu

conştiința, chiar purificată şi spiritualizată. Amestecul de omenesc este tocmai ceea ce face că efortul de intuire să se poată împlini la înălțimi diferite, asupra unor puncte diferite şi să dea, în diverse filosofii, rezultate distincte, măcar că se pot împăca unele cu altele.

Deci, să nu ni se ceară o definiție simplă şi geometrică a intuiției. Vom demonstra cu uşurință că luăm cuvântul într-una din accepțiile care nu se deduc matematic unele din altele. Un eminent filosof danez a semnalat patru dintre acestea. În ceea ce ne priveşte, noi am găsi mai multe[1]. Numai din unghiuri multiple, complementare şi nu echivalente, am putea da o idee despre ceea ce nu este abstract şi convențional, ci real şi concret, cu atât mai mult despre ceea ce nu poate fi reconstituit din componentele cunoscute, despre lucrul încă nedecupat de către intelect din întregul realității, nici prin simțul comun, nici prin limbaj. Departe de a

compara pe cel mic cu cel mare, străduința noastră cu cea a maeştrilor, ferească Dumnezeu! Însă varietatea funcțiilor şi aspectelor intuiției, aşa cum o descriem, nu înseamnă nimic față de multiplicitatea semnificațiilor căpătate de cuvintele „esență" şi „existență" la Spinoza sau de termenii „formă", „putere" (*puissance*), „act" la Aristotel. Parcurgeți lista cu sensurile cuvântului *εἶδος* din Index Aristotelicus: veți vedea cât de diferite sunt unele față de altele. Dacă luăm două dintre ele, suficient de îndepărtate unul de celălalt, vor părea chiar că se exclud. Nu se exclud, pentru că lanțul sensurilor intermediare le leagă între ele. Făcând efortul necesar pentru a cuprinde întregul, ne dăm seama că ne găsim în real şi nu în fața unei esențe matematice prinse într-o formulă simplă. Există totuşi un sens fundamental: a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată. De obicei, inteligența pleacă de la imobil şi, de bine de rău, reconstruieşte

---

[1]*Fără a include în număr cele patru accepții ca atare observate de el.*

mişcarea cu imobilități juxtapuse. Intuiția pleacă de la mişcare, o stabileşte sau, mai degrabă, o observă că pe realitatea însăşi şi nu vede în imobilitate decât un moment abstract, un instantaneu luat de spirit dintr-o mobilitate. În mod obişnuit, inteligența se ocupă de lucruri, înțelegând prin aceasta stabilul, şi face din schimbare un accident pus pe deasupra. Pentru intuiție, esențialul îl constituie schimbarea: cât despre lucru, aşa cum îl înțelege inteligența, el este o secțiune efectuată prin mijlocul devenirii şi luată de spiritul nostru drept substitut al întregului. De cele mai multe ori, gândirea îşi reprezintă noul ca pe un aranjament de elemente preexistente; pentru ea, nici nu se pierde, nici nu se creează nimic. Legată de o durată presupunând creşterea, intuiția percepe o neîntreruptă continuitate de noutate imprevizibilă, ea vede, ştie că spiritul scoate din el însuşi mai mult decât are, că tocmai în asta constă spiritualitatea şi că realitatea,

Făceam aluzie aici la Harald Hoffding.

impregnată de spirit, reprezintă o creație. Activitatea obişnuită a gândirii este uşoară şi o prelungim atât cât vrem. Intuiția este ostenitoare şi n-ar putea dura. Concepere *(intellection)* sau intuiție, gândirea foloseşte întotdeauna limbajul; intuiția, ca orice gândire, sfârşeşte prin a se cuibări în concepte: durată, multiplicitate calitativă sau eterogenă, inconştient, — diferențială chiar, dacă luăm noțiunea aşa cum era ea la început. De origine intelectuală, conceptul este de îndată limpede, măcar pentru un spirit capabil de efortul necesar, în timp ce ideea generată de o intuiție începe de obicei prin a fi confuză, oricare ne-ar fi forța de gândire. Căci există două feluri de claritate.

O idee nouă poate fi clară pentru că ne prezintă, aranjate simplu într-o nouă ordine, idei elementare cunoscute deja. Găsind vechiul în nou, inteligența se simte pe un tărâm cunoscut; este în largul ei; „înțelege". Aşa este claritatea dorită, căutată şi suntem întotdeauna recunoscători celui care ne-o aduce. Mai există şi o alta, căreia ne

supunem; de altfel, nu se impune decât în timp. Este claritatea ideii cu totul noi şi absolut simple; ea captează mai mult sau mai puțin o intuiție. Cum, pe de o parte, n-o putem reconstitui din elemente preexistente pentru că nu are aşa ceva şi cum, pe de altă parte, a înțelege cu uşurință constă în a recompune noul plecând de la vechi, prima noastră reacție este s-o considerăm de neînțeles. S-o acceptăm provizoriu şi s-o purtăm cu noi prin diversele sectoare ale cunoaşterii: vom vedea cum ea, confuză, lămureşte confuziile. Prin ea, probleme apreciate drept nerezolvabile se vor rezolva sau, mai degrabă, se vor dizolva, fie pentru a dispărea definitiv, fie pentru a se pune altfel. De ceea ce va fi făcut pentru probleme, va profita şi ea la rândul său. Intelectuală, fiecare problemă îi va transmite ceva din intelectualitatea ei. Astfel intelectualizată, ideea vă putea fi ațintită din nou asupra problemelor care o vor fi servit după ce s-au servit de ea; va împrăştia încă mai bine confuzia din jur şi va deveni ea însăşi mai

clară. Trebuie deci să facem o distincție: unele idei îşi păstrează lumina pentru ele însele, făcând-o să pătrundă imediat în cele mai îndepărtate unghere, iar altele au o strălucire exterioară, iluminând o întreagă regiune a gândirii. La început, acestea sunt întunecate în interior; dar lumina răspândită în jur se răsfrânge asupra lor prin reflexie, pătrunde în ele din ce în ce mai adânc, şi atunci au puterea îndoită de a lumina şi restul şi de a se lumina pe ele.

Trebuie să fim răbdători cu ideile. Filosoful nu are întotdeauna răbdare. Îi este mult mai simplu să se limiteze la noțiunile adunate în limbaj! Ideile au fost formate de inteligență pe măsura nevoilor ei, corespund unui decupaj al realității în funcție de liniile ce trebuie urmate pentru a acționa cu uşurință asupra ei. Deseori, ele distribuie obiectele şi faptele după foloasele trase de aici, amestecând în acelaşi compartiment intelectual tot ce priveşte aceeaşi nevoie. Când reacționăm identic la percepții diferite, spunem că ne găsim în fața unor obiecte „de acelaşi gen”.

Când reacționăm în sensuri contrare, repartizăm obiectele în două „genuri opuse”. Şi atunci, va fi clar prin definiție tot ce se va putea transforma în generalități astfel obținute şi confuz ceea ce nu se va reduce la aşa ceva. Astfel se explică inferioritatea evidentă a punctului de vedere intuitiv în cearta filosofică. Ascultați cum discută doi filosofi din care unul promovează determinismul, iar celălalt libertatea: întotdeauna deterministul pare să aibă dreptate. Poate fi un începător, iar rivalul său experimentat. Îşi susține cauza cu nonşalanță, în timp ce adversarul trudeşte din greu pentru a sa. Tot timpul se va spune despre el că e simplu, clar şi adevărat. Şi chiar este aşa fără greutate şi în mod firesc, de vreme ce n-are decât să adune cugetări şi fraze gata făcute; ştiință, limbaj, simț comun – inteligența întreagă îi stă la dispoziție. Critica unei filosofii intuitive este atât de uşoară şi atât de sigură că va fi bine primită, încât îl va ispiti mereu pe debutant. Mai târziu, s-ar putea să apară regretul – cu

condiția să nu existe neputința nativă de a înțelege şi, din ciudă, resentimentul personal cu privire la tot ce nu poate fi redus la literă, la tot ce înseamnă exact spiritul. Asta se mai întâmpla, căci şi filosofia are scribii şi fariseii ei.

*

Metafizicii îi atribuim un obiect limitat, spiritul mai cu seamă, şi o metodă specială, intuiția înainte de toate. Prin aceasta distingem clar metafizica de ştiință. Şi tot astfel le dăm o valoare egală. Credem că şi una şi cealaltă pot atinge temeiul *(le fond)* realității. Respingem tezele susținute de către filosofi şi acceptate de savanți, referitoare la relativitatea cunoaşterii şi la imposibilitatea de a atinge absolutul.

Ştiința pozitivă se adresează observației sensibile. Ea obține astfel materiale a căror elaborare o încredințează facultății de a abstrage şi de a generaliza, judecății şi raționamentului, inteligenței. Pornită altădată de la matematica pură, ea va continua cu mecanică, fizică şi chimia; mai

târziu a ajuns la biologie. Domeniul ei primitiv şi preferat, totodată, este cel al materiei inerte. Nu prea se simte în largul său în lumea organizată, unde păşeşte cu siguranță numai dacă se sprijină pe fizică şi chimie; ea se agață mai degrabă de ceea ce este fizico-chimic în fenomenele vitale decât de ceea ce este cu adevărat vital în viu *(le vivant)*. Se găseşte în mare încurcătură când ajunge la spirit. Nu s-ar putea spune că i-ar fi imposibil să obțină o anumită cunoaştere; însă această cunoaştere devine cu atât mai vagă cu cât se îndepărtează mai mult de frontiera comună spiritului şi materiei. Pe noul teren nu vom înainta ca pe cel vechi, bazându-ne numai pe forța logicii. Trebuie să recurgem fără încetare la acel „esprit de finesse", depăşind „spiritul geometric": oricât de abstracte ar fi, tot mai rămâne ceva metaforic în formulele la care ajungem, ca şi cum inteligența ar fi nevoită să transpună psihicul în fizic pentru a-l înțelege şi exprima. Dimpotrivă, de cum revine la materia inertă, ştiința provenită din inteligența pură se

găseşte la ea acasă. Nimic demn de mirare. Inteligența noastră este prelungirea simțurilor. Înainte de a specula, trebuie să trăim, iar viața ne cere să profităm de materie, fie prin organele noastre, care sunt instrumente naturale, fie prin instrumentele propriu-zise, care sunt organe artificiale. Cu mult înainte să fi existat o filosofie şi o ştiință, rolul inteligenței consta deja în a fabrica unelte, în a ghida acțiunea corpului nostru asupra corpurilor din jur. Ştiința a împins activitatea inteligenței mult mai departe, dar nu i-a schimbat direcția. Înainte de orice, ea îşi propune să ne facă stăpânii materiei. Chiar atunci când speculează, ea se preocupă tot să acționeze, valoarea teoriilor ştiințifice măsurându-se întotdeauna prin soliditatea contactului stabilit cu realitatea. Nu-i tocmai ceea ce trebuie să ne inspire toată încrederea în ştiința pozitivă şi în instrumentul său, inteligența? Dacă inteligența este făcută pentru a utiliza materia, fireşte că structura inteligenței este modelată conform structurii materiei. Cel

puțin această este ipoteza cea mai simplă şi cea mai probabilă. Va trebui să ne bazăm pe ea atâta timp cât nu ni se va fi demonstrat că inteligența deformează, transformă, îşi construieşte obiectul, că nu-i atinge decât suprafața sau că nu-i surprinde decât aparența. Or, pentru această demonstrație, n-au fost invocate decât dificultățile de netrecut ale filosofiei, contradicția în care inteligența se plasează ea singură, când speculează asupra ansamblului lucrurilor: normal că ajungem la dificultăți şi contradicții, dacă inteligența este destinată în special studierii unei părți, iar noi pretindem, totuşi, s-o folosim în cunoaşterea întregului. Şi încă n-am spus totul. Este imposibil să analizăm mecanismul inteligenței şi progresul ştiinței fără să ajungem la concluzia că între inteligență şi materie există efectiv simetrie, concordanță, corespondență. Pe de o parte, sub ochii savantului, materia se descompune tot mai mult în relații matematice şi, pe de altă parte, facultățile esențiale ale inteligenței funcționează cu

precizie absolută numai atunci când vizează geometria. Firește, la origine, știința matematică ar fi putut să nu ia forma dată de greci. Şi, orice formă ar adopta, bineînțeles că trebuie să se limiteze la folosirea semnelor artificiale. Însă înaintea matematicii formulate, conținând o mare parte de convenție, există o alta, virtuală sau implicită, inerentă spiritului uman. Dacă necesitatea de a opera asupra anumitor semne îngreunează abordarea matematicii pentru mulți dintre noi, în schimb spiritul, de cum a depăşit obstacolul, se mişcă în acest domeniu cu o uşurință nemaiîntâlnită în altă parte; evidența este aici imediată şi, teoretic, instantanee, iar străduania de a înțelege există de cele mai multe ori de fapt, şi nu de drept: dimpotrivă, în oricare alt gen de studii, pentru a înțelege este necesar un proces de maturizare *(maturation)* al gândirii. Acest proces rămâne cumva dependent de rezultat, durează neapărat un anumit timp şi n-ar putea fi conceput, nici măcar teoretic, drept instantaneu. Pe scurt, am putea crede într-o

distanțare între materie şi inteligență, dacă din materie am observa numai impresiile superficiale făcute asupra simțurilor, dacă am lăsa inteligenței forma vagă şi nesigură constatată în operațiile zilnice. Când aducem inteligența la contururile ei precise şi când ne aprofundăm impresiile sensibile de-ajuns pentru ca materia să ne descopere interiorul structurii sale, aflăm că articulațiile inteligenței se potrivesc perfect cu cele ale materiei. Deci nu înțelegem de ce ştiința materiei n-ar atinge un absolut. Ea îşi atribuie instinctiv această însemnătate, iar orice convingere naturală şi orice aparență trebuie privite ca fiind adevărate, reale, atât timp cât nu li s-a dovedit caracterul iluzoriu. Celor care declară ştiința relativă şi pretind că procesul de cunoaştere deformează ori îşi construieşte obiectul, le revine sarcina de a o dovedi. Ei n-au cum să-şi îndeplinească obligația, căci doctrina relativității ştiinței nu mai găseşte unde să se fixeze, când ştiința şi

metafizica se află pe adevăratul lor teren, cel pe care le resituăm noi[1]. Trebuie să

[1] Este de la sine înţeles că relativitatea despre care vorbim aici pentru a o exclude din ştiinţa considerată la limita ei, adică pentru a înlătura o eroare asupra direcţiei progresului ştiinţific, n-are nimic de-a face cu relativitatea lui Einstein. Metoda lui Einstein constă esenţialmente în a căuta o reprezentare matematică a lucrurilor, independentă de punctul de vedere al observatorului (sau, mai precis, de sistemul de referinţă), constituind, în consecinţă, un ansamblu de relaţii absolute. Nimic mai diferit decât relativitatea aşa cum o înţeleg filosofii atunci când consideră relativă cunoaşterea lumii exterioare. Expresia „teorie a Relativităţii" prezintă inconvenientul de a sugera filosofilor tocmai inversul a ceea ce vrem să spunem aici.

Cu privire la teoria Relativităţii, să adăugăm că n-am putea s-o invocăm nici în sprijinul, nici împotriva metafizicii expuse în diferitele noastre lucrări, metafizică având în centru experienţa duratei, cu constatarea unui anumit raport între această durată şi spaţiul folosit pentru a o măsura. Pentru a pune o problemă, fizicianul, relativist sau nu, îşi ia măsurile în acel Timp al nostru, al întregii omeniri. Dacă rezolvă problema, el îşi va verifica soluţia în acelaşi Timp, Timpul lumii întregi. Cât despre Timpul contopit cu Spaţiul, a patra dimensiune a unui Spaţiu-Timp, el nu există decât în intervalul dintre punerea problemei şi rezolvarea ei, adică în calcule, pe foaia de hârtie. Nu înseamnă că această concepţie relativistă nu are o importată capitală, prin sprijinul acordat fizicii matematice. Însă realitatea Spaţiului-Timp este pur matematică şi n-am putea s-o luăm drept realitate metafizică sau „realitate" pur şi simplu, fără a atribui acestui cuvânt o nouă semnificaţie.

De cele mai multe ori, numim astfel ceea ce este dat într-o experienţă ori ar putea fi dat: este real ceea ce este constatat ori constatabil. Or, a nu putea fi perceput ţine de însăşi esenţa Spaţiului-Timp. N-am putea fi plasaţi ori să ne plasăm acolo, de vreme ce sistemul de referinţă adoptat este, prin definiţie, un sistem imobil; în acest sistem, Spaţiul şi Timpul sunt distincte, iar fizicianul efectiv existent, luând efectiv măsuri, este cel care ocupă sistemul: toţi ceilalţi fizicieni, capabili să adopte alte sisteme, nu mai sunt atunci decât fizicieni imaginaţi de el. Mai demult, am consacrat o carte demonstrării acestor puncte diferite.

N-o putem rezuma într-o simplă notă. Dar cum cartea a fost deseori prost înţeleasă, reproducem aici pasajul esenţial dintr-un articol, unde dădeam cauza neînţelegerii. Iată ce anume scapă unii din vedere: trecând de la fizică la metafizică, ei instituie în realitate, adică în lucrul perceput sau perceptibil, existent înainte şi după calcul, un amalgam de Spaţiu şi Timp. Or, amalgamul respectiv nu există decât în cursul calculului şi, în afara acestuia, şi-ar pierde propria lui esenţă chiar atunci când am pretinde că-i constatăm existenţa.

Spuneam atunci că ar trebui să începem prin a răspunde următoarelor întrebări: de ce, în ipoteza Relativităţii, este imposibil să asociem în acelaşi timp observatori „vii şi conştienţi" mai multor sisteme diferite? De ce un singur sistem – cel adoptat efectiv ca sistem de referinţă – conţine fizicieni reali? Şi, mai ales, de ce distincţia între fizician real şi fizician reprezentat ca real capătă o importanţă capitală în interpretarea filosofică a teoriei, în timp ce până acum filosofia n-a avut motiv să se preocupe de ea în interpretarea fizicii? Cauza este totuşi foarte simplă.

Din punctul de vedere al fizicii newtoniene, de pildă, există un sistem de referinţă absolut privilegiat, un repaus absolut şi mişcări absolute. În fiecare clipă, universul se compune din puncte materiale, unele dintre ele mobile, iar altele deplasate prin mişcăriperfect determinate. Universul are în el însuşi, în Spaţiu şi în Timp, o figură concretă, independentă de poziţia pe care se situează fizicianul: toţi fizicienii, indiferent cărui sistem mobil îi aparţin, se raportează prin gândire la sistemul de referinţă privilegiat şi atribuie universului figura găsită, percepându-l astfel în absolut. Dacă fizicianul prin excelenţă este cel plasat în sistemul privilegiat, nu mai avem de ce să stabilim o distincţie radicală între acest fizician şi ceilalţi, pentru că ceilalţi procedează ca şi cum ar fi în locul lui.

În teoria Relativităţii nu mai există sistem privilegiat. Toate sistemele sunt echivalente. Oricare dintre ele poate fi luat drept sistem de referinţă şi, în consecinţă, imobil. În raport cu acest sistem de referinţă, toate punctele materiale ale universului sunt unele imobile, altele deplasate prin mişcări determinate, însă numai în raport cu acest sistem. Adoptaţi un altul: imobilul se va mişca, ceea ce mişcă se va opri sau îşi va schimba viteza; figura concretă a universului se va fi schimbat radical. Totuşi, în ochii voştri, universul n-ar putea avea două figuri în acelaşi timp, acelaşi punct material nu poate fi imaginat sau conceput, în acelaşi timp, în mişcare şi imobil. Trebuie deci să alegeţi; când aţi ales cutare sau cutare figură

determinată, veţi lua drept fizician viu şi conştient, cu adevărat capabil să perceapă, fizicianul asociat sistemului de referinţă din care universul ia această figură: ceilalţi fizicieni, aşa cum apar în figură de univers astfel aleasă, sunt fizicieni virtuali, simplu concepuţi ca fizicieni de către fizicianul real. Dacă îl faceţi real pe unul dintre ei (în calitate de fizician), consideraţi că el percepe, acţionează şi măsoară, atunci sistemul lui nu mai este virtual, nu mai este conceput ca putând deveni real, ci chiar este un sistem de referinţă real; el este imobil şi aveţi de-a face cu o altă figură a lumii; fizicianul real de mai înainte nu mai este decât un fizician reprezentat.

Langevin a exprimat în termeni definitivi însăşi esenţa teoriei Relativităţii când scrie că „principiul Relativităţii, sub formă restrânsa şi sub formă generalizată, nu-i în fond decât afirmarea existenţei unei realităţi independente de sistemele de referinţă, în mişcare unele faţă de altele, datorită cărora observăm perspective schimbătoare. Folosirea coordonatelor permite să dăm legilor universului o formă analitică independentă de sistemul de referinţă. Deşi coordonatele individuale ale fiecărui eveniment depind de el, este posibil să le exprimăm sub formă intrinsecă, cum face geometria pentru spaţiu, prin introducerea de elemente invariante şi constituirea unui limbaj corespunzător". Cu alte cuvinte, universul Relativităţii este un univers la fel de real, la fel de independent de spiritul nostru, la fel de existent în mod absolut ca universul lui Newton şi al oamenilor de rând: numai că, în timp ce pentru cei mai mulţi oameni şi chiar pentru Newton, el este un ansamblu de lucruri (chiar dacă fizică se limitează la a studia relaţiile între lucruri), universul lui Einstein nu mai este decât un ansamblu de relaţii. Elementele invariante socotite aici drept constitutive ale realităţii sunt expresii conţinând parametri ce înseamnă tot ce vrem noi şi nu reprezintă mai mult din Timp şi Spaţiu decât orice altceva. În ochii ştiinţei, va exista numai relaţia dintre ele, nu mai există nici Timp, nici Spaţiu dacă nu mai există lucruri, dacă universul n-are o figură. Pentru a restabili lucrurile şi, prin urmare, Timpul şi Spaţiul (cum facem neapărat de fiecare dată când vrem să ne informăm asupra unui eveniment fizic determinat, perceput în puncte determinate ale Spaţiului şi Timpului) este obligatoriu să restituim lumii o figură; şi asta, pentru că vom fi ales un punct de vedere, vom fi adoptat un punct de referinţă. Sistemul ales devine, tocmai prin aceasta, sistemul central. Teoria Relativităţii are drept esenţă tocmai de a ne garanta că expresia

recunoaştem că, de altfel, cadrele inteligenței au o anumită elasticitate, contururile ei sunt destul de vagi, iar imprecizia este tocmai ceea ce îi permite să se ocupe într-o anumită măsură de lucrurile spiritului. Materia şi spiritul prezintă o latură comună, căci anumite zguduiri superficiale ale materiei se exprimă superficial în spiritul nostru, prin senzații; pe de altă parte, spiritul, pentru a acționa asupra corpului, trebuie să coboare treptat către materie şi să se spațializeze. Rezultă de aici că inteligența, deşi orientată către lucrurile din afară, se poate exercita şi asupra celor din interior, cu condiția să nu se afunde prea în adânc.

*

Este mare tentația de a împinge până la baza *(le fond)* spiritului aplicarea procedeelor

---

matematică a lumii găsite din punctul de vedere arbitrar ales va fi identică, dacă ne conformăm regulilor stabilite, cu cea pe care o vom fi găsit situându-ne dintr-un oricare alt punct de vedere. Nu reţineţi decât această expresie matematică; nu există mai mult Timp decât orice altceva. Reintroduceţi Timpul, restabiliţi lucrurile, însă aţi ales un sistem de referinţă şi un fizician urmând a-i fi asociat. Pentru moment, nu poate exista un altul, deşi oricare altul ar fi putut fi ales.

potrivite în apropierea suprafeței. Dacă ne lăsăm în voia ei, vom obține pur şi simplu o fizică a Spiritului, modelată după cea a corpului. Împreună, cele două fizici vor constitui un ansamblu complet al realității, ceea ce numim câteodată metafizică. Cum să nu vedem că metafizica astfel înțeleasă contestă tocmai ce are spiritul propriu-zis spiritual, nefiind decât extinderea spiritului la ceea ce aparține materiei? Şi cum să nu vedem că, pentru că extinderea să devină posibilă, a trebuit să luăm cadrele intelectuale într-o stare de imprecizie permițându-le să se aplice şi fenomenelor superficiale ale sufletului, dar condamnându-le să cuprindă deja mai puțin strâns faptele lumii exterioare? Este de mirare că o asemenea metafizică, îmbrăcând totodată materia şi spiritul, produce efectul unei cunoaşteri aproape nule şi, în orice caz, vagi – aproape nulă pe latura spiritului, pentru că din suflet nu poate să rețină efectiv decât aspectele superficiale, sistematic vagă pe latura materiei, pentru că inteligența

metafizicianului a fost nevoită să slăbească strânsoarea rotițelor şi să lase destul joc cât să poată lucra atât la suprafața materiei cât şi la suprafața spiritului?

Metafizica pusă de noi alături de ştiință este cu totul diferită. Recunoscându-i ştiinței puterea de a aprofunda materia doar prin simpla forță a inteligenței, ea îşi rezervă spiritul. Pe acest teren, specific ei, ar vrea să dezvolte noi funcții ale gândirii. Toată lumea a remarcat că este mai greu să avansezi în cunoaşterea de sine decât în cea a lumii exterioare. În afara sinelui, efortul de a învăța este firesc; îl facem cu o uşurință crescândă; aplicăm reguli. În interior, atenția trebuie să rămână încordată, iar procesul să devină din ce în ce mai anevoios; am crede că urmăm o înclinație naturală. Nu-i aici ceva surprinzător? Suntem interiori nouă înşine, iar propria personalitate este ceea ce ar trebui să cunoaştem cel mai bine. Nici vorbă de aşa ceva; spiritul nostru se simte aici ca un străin, în timp ce materia îi este familiară şi, pe terenul ei, se simte ca la el acasă. O

anumită necunoaştere de sine, probabil, poate fi folositoare unei ființe, ce trebuie să se exteriorizeze pentru a acționa; răspunde unei necesități a vieții. Acțiunea noastră se exercită asupra materiei şi este cu atât mai eficace cu cât cunoaşterea ei a fost împinsă mai departe. Pentru a acționa bine, fireşte că este avantajos să ne gândim la ce vom face, să înțelegem ce am făcut, să ne reprezentăm ce am fi putut face: natura ne îndeamnă la aşa ceva; este una dintre trăsăturile care deosebesc omul de animal, în întregime supus impresiei momentului. Însă natura ne cere să aruncăm numai o privire în interiorul nostru: observăm spiritul atunci când se pregăteşte să prelucreze materia, i se conformează şi îşi conferă ceva spațial, geometric, intelectual. O cunoaştere a spiritului, în ce are el propriu-zis spiritual, ne-ar îndepărta de scop. Dimpotrivă, ne apropiem de el când studiem structura lucrurilor. Astfel, natura abate spiritul de la spirit, întoarce spiritul către materie. Dacă o dorim, de-acum încolo vedem cum vom putea

să dezvoltăm, să aprofundăm, să intensificăm la nesfârşit viziunea îngăduită nouă asupra spiritului. De vreme ce neajunsul acestei viziuni ține mai întâi de faptul că se bazează pe spiritul deja „spațializat” şi distribuit în compartimente intelectuale unde materia se va însera, să desprindem spiritul de spațiul unde se destinde, de materialitatea dobândită pentru a se sprijini pe materie: îl restituim lui însuşi şi îl vom surprinde imediat. Viziunea directă a spiritului prin spirit este funcția principală a intuiției, aşa cum o înțelegem noi.

Intuiția nu se va comunica decât prin inteligență. Ea este mai mult decât idee; pentru a se transmite, va trebui să încalece ideile. Cel puțin, se va adresa cu precădere celor mai concrete idei, înconjurate încă de o franjă de imagini. Comparații şi metafore vor sugera aici ceea ce nu vom ajunge să exprimăm. Nu va fi un ocoliş: vom merge drept la țintă. Dacă am folosi în mod constant un limbaj abstract, aşa-zis „ştiințific”, n-am da din spirit decât imitația

lui de către materie, căci ideile abstracte au fost extrase din lumea exterioară şi implică întotdeauna o reprezentare spațială: totuşi, am fi tentați să credem că am analizat spiritul. Doar ideile abstracte singure ne-ar îndemna aici să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei şi să-l gândim prin transpunere, adică, în înțelesul precis al cuvântului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înşelați de aparențe; în unele cazuri, limbajul metaforic vorbeşte la propriu cu bună ştiință, iar limbajul abstract vorbeşte la figurat. De cum abordăm lumea spirituală, imaginea, dacă nu încearcă decât să sugereze, ne poate da viziunea directă, în timp ce termenul abstract, de origine spațială, cu pretenția că exprimă, ne lasă de cele mai multe ori în plină metaforă.

Pentru a rezuma, vrem să facem o diferență de metodă şi nu admitem o diferență de valoare între metafizică şi ştiință. Mai puțin modest pentru ştiință decât au fost majoritatea savanților, credem că o ştiință bazată pe experiență, aşa cum cele moderne

înțeleg să fie, poate atinge esența realului. Bineînțeles că ea nu îmbrățișează decât o parte a realității; într-o zi, ea va putea să ajungă la temeiul acestei părți; în orice caz, se va apropia din ce în ce mai mult de el. Ea duce deja la împlinire jumătate din programul fostei metafizici: ar putea să se numească metafizică, dacă n-ar prefera să-şi păstreze numele de ştiință. Mai rămâne cealaltă jumătate. Ni se pare că aceasta revine de drept unei metafizici pornite în egală măsură de la experiență, capabilă şi ea să atingă absolutul: am numi-o ştiință, dacă ştiința n-ar prefera să se limiteze la restul realităților. Metafizica nu este superioară ştiinței pozitive; ea nu vine în urma ştiinței să analizeze acelaşi obiect pentru a obține o cunoaştere mai profundă. Dacă presupunem că ar exista între ele raportul respectiv, după obiceiul aproape constant al filosofilor, înseamnă că le facem şi uneia şi alteia o nedreptate: ştiinței, pentru că o condamnăm la relativitate; metafizicii, pentru că nu va mai fi decât o cunoaştere ipotetică şi vagă, de

vreme ce ştiința, în mod necesar, va fi luat dinainte pentru ea tot ce se poate şti cu precizie şi siguranță despre obiectul său. Relația stabilită de noi între metafizică şi ştiință este cu totul diferită. Credem că ele sunt sau pot deveni în egală măsură precise şi sigure. Amândouă se referă la realitatea însăşi. Dar niciuna nu reține decât o jumătate din realitate, astfel încât am putea vedea în ele, după plac, două subdiviziuni ale ştiinței sau două sectoare ale metafizicii, dacă ele n-ar marca direcții divergente în activitatea gândirii.

Tocmai pentru că sunt de acelaşi nivel, ele prezintă puncte comune asupra cărora se pot verifica una prin cealaltă. Să stabilim o diferență de rang între metafizică şi ştiință, să le atribuim acelaşi obiect, adică ansamblul lucrurilor, postulând ca una să-l privească de jos, iar cealaltă de sus, înseamnă că excludem ajutorul şi controlul reciproce: atunci, metafizica este în mod necesar – numai în caz că pierde orice contact cu realul – un extract condensat sau o prelungire

ipotetică a ştiinței. Dimpotrivă, să le lăsăm obiecte diferite, ştiinței – materia, iar metafizicii – spiritul. Cum spiritul şi materia se ating, metafizica şi ştiința vor putea, de-a lungul suprafeței comune, să se pună la încercare una pe alta, până când atingerea va deveni fertilă. Rezultatele obținute de ambele părți se vor uni, de vreme ce materia se uneşte cu spiritul. Dacă întrepătrunderea nu va fi perfectă, asta se va întâmpla pentru că mai există ceva de îndreptat în ştiință, ori în metafizică, ori în amândouă. Prin partea ei periferică, metafizica va exercita o influență benefică asupra ştiinței. Invers, ştiința va comunica metafizicii deprinderi legate de precizie, transmise acesteia de la periferie spre centru. Pentru că extremitățile ei şi cele ale ştiinței pozitive trebuie să se suprapună perfect, metafizica noastră va fi cea a lumii unde trăim, nu a tuturor lumilor posibile. Ea va îmbrățişa realitățile.

Asta înseamnă că ştiința şi metafizica vor avea obiect şi metode diferite, dar vor împărtăşi aceeaşi experiență. Şi una, şi

cealaltă vor înlătura cunoaşterea vagă acumulată în concepte uzuale, transmise prin cuvinte. Pe scurt, ce anume ceream noi pentru metafizică, dacă nu ceea ce fusese deja obținut pentru ştiință? Mult timp ştiinței i-a fost împiedicată evoluția din cauza pretenției de a reconstitui realitatea cu noțiunile sedimentate în limbaj. Elementele folosite pentru explicarea fenomenelor naturii erau: „susul" şi „josul", „greul" şi „uşorul", „uscatul" şi „umedul"; cântăream, cumpăneam, combinam conceptele: era o chimie intelectuală în chip de fizică. Atunci când a dat de o parte conceptele pentru a privi lucrurile, ştiința a părut că se răscoală împotriva inteligenței: „intelectualismul" de atunci recompunea obiectul material, *a priori*, cu idei elementare.

În realitate, această ştiință a devenit mai intelectualistă decât fizica precară căreia îi lua locul. Ea trebuia să devină aşa, din moment ce era adevărată, căci ştiința şi materia sunt modelate una după alta, iar într-o ştiință ce desenează configurația

exactă a materiei, inteligența își găsește în mod necesar propria imagine. Aspectul matematic dobândit astfel de fizică răspunde cel mai bine realității şi, în acelaşi timp, ne mulțumeşte deplin intelectul. Poziția metafizicii adevărate va fi mult mai puțin comodă. Şi ea va începe prin a renunța la conceptele gata făcute; şi ea se va încrede în experiență. Dar experiența interioară nu va găsi nicăieri un limbaj corespunzător. Va fi nevoită să revină la concept, adăugindu-i cel mult imaginea. Va trebui să dezvolte conceptul, să-l mlădieze şi să anunțe, prin culoarea cu care îl va înconjura, că nu conține întreaga experiență. Nu este mai puțin adevărat că metafizica va fi împlinit, în domeniul său, reforma făcută de fizica modernă într-al ei.

De la această metafizică, nu aşteptați concluzii simple sau soluții radicale. Ar însemna să-i cerem să se limiteze tot la o manevrare de concepte. Ar mai însemna s-o lăsăm în regiunea posibilului pur. Dimpotrivă, pe terenul experienței, cu soluții

incomplete sau concluzii provizorii, ea va atinge o probabilitate crescătoare, echivalentă în cele din urmă cu certitudinea. Să luăm o problemă pusă în termenii metafizicii tradiționale: sufletul supraviețuieşte corpului? Este uşor s-o rezolvăm judecind cu concepte pure. Vom defini sufletul. Vom spune, odată cu Platon, că este unul şi simplu. Vom trage concluzia că nu poate fi descompus. Deci este valabilă numai dacă acceptăm definiția, mai precis construcția. Ea este subordonată ipotezei. Este ipotetică. Să renunțăm la a construi ideea de suflet cum construim ideea de triunghi. Să studiem faptele. Dacă experiența stabileşte, aşa cum credem, că numai o mică parte a vieții conştiente este determinată de creier, va rezulta că, după toate aparențele, suprimarea creierului lasă să subziste viața conştientă. Sarcina de a o dovedi va reveni acum mai degrabă celui care neagă nemurirea, decât celui care o afirmă. Nu va fi vorba decât despre nemurire, recunosc; ar trebui alte motive, de data asta luate din

religie, pentru a ajunge la o mai mare precizie şi pentru a atribui nemuririi o durată fără sfârşit. Chiar din punct de vedere strict filosofic, nu va mai exista dacă: vom afirma categoric – adică fără subordonarea la o ipoteză metafizică – ceea ce afirmăm, fie numai că probabil. Prima teză avea frumusețea definitivului, dar era suspendată în aer, în regiunea simplului posibil. Cealaltă este neisprăvită, însă are rădăcini solide în real.

O ştiință pe cale de a se naşte este mereu pe punctul de a dogmatiza. Dispunând numai de o experiență restrânsă, ea acționează mai puțin asupra faptelor, cât asupra câtorva idei simple, sugerate sau nu de ele, dezvoltate prin deducție. Metafizica era expusă acestui pericol mai mult decât oricare altă ştiință. Este necesară o întreagă muncă de curățire pentru a deschide căile experienței interioare. Facultatea intuiției există în mulți din noi, însă mascată de funcții mai utile vieții. Metafizicianul a lucrat a priori cu noțiuni sedimentate dinainte în

limbaj, ca şi cum, coborâte din ceruri, ele ar dezvălui spiritului o realitate suprasensibilă. Astfel s-a născut teoria platoniciană a ideilor. Purtată pe aripile aristotelismului sau ale neoplatonismului, ea a străbătut Evul Mediu; i-a inspirat, câteodată, fără voia lor, pe filosofii moderni. Deseori, aceştia erau matematicieni ale căror deprinderi într-ale spiritului îi predispuneau la a nu vedea în metafizică decât o matematică mai vastă, cuprinzând calitatea şi cantitatea în acelaşi timp. Aşa se explică unitatea şi simplitatea geometrică ale celor mai multe dintre filosofii, sisteme complete de probleme definitiv puse, în întregime rezolvate. Acesta nu-i singurul motiv. Trebuie să ținem cont de faptul că metafizica modernă a avut un obiect analog obiectului religiei. Pornea de la o concepție asupra divinității. Că a confirmat ori infirmat dogma, ea se credea obligată să dogmatizeze. Deşi bazată numai pe rațiune, avea siguranța judecății pe care teologul o are prin revelație. Ne putem întreba, pe bună dreptate, de ce a ales acest punct de plecare. Pentru că nu

depindea de ea să ia un altul. Lucrând în afara experienței, asupra unor concepte pure, era obligatoriu să se agațe de un concept, de unde să se poată deduce totul, conținând totul. O asemenea idee îşi făcea ea despre Dumnezeu.

De ce îşi face această idee despre Dumnezeu? Că Aristotel a reuşit să contopească toate conceptele într-unul singur, să stabilească drept principiu universal de explicare o „Gândire a Gândirii", rudă apropiată a ideii Binelui platonician, că filosofia modernă, continuatoare a filosofiei lui Aristotel, s-a înscris pe o cale asemănătoare, asta se înțelege în cele din urmă. Ceea ce se înțelege mai puțin este faptul că s-a numit Dumnezeu un principiu, care nu are nimic în comun cu cel desemnat de umanitate prin acelaşi cuvânt. Fireşte că zeul mitologiei antice şi Dumnezeul creştinismului nu se aseamănă câtuşi de puțin, dar către unul şi către celălalt se îndreaptă rugăciunile, şi unul şi celălalt se interesează de om: statică ori dinamică,

religia consideră că acest punct este fundamental. Totuşi, se mai întâmpla că filosofia să numească Dumnezeu o Ființă a cărei esență ar condamna-o să nu țină cont de invocațiile omeneşti, ca şi cum, cuprinzând teoretic toate lucrurile, ea ar fi, de fapt, oarbă la suferințele noastre şi surdă la rugăciuni. Aprofundând această problemă, am descoperi confuzia, inerentă spiritului uman, între o idee explicativă şi un principiu activ. Pentru că lucrurile sunt reduse la concepte, iar conceptele intră unele în altele, ajungem în final la o idee a ideilor şi ne imaginăm că totul se explică prin ea. La drept vorbind, ea nu explică mare lucru, mai întâi pentru că acceptă subîmpărțirea şi repartizarea realului în concepte. Societatea le-a înregistrat pe amândouă în limbaj şi le-a efectuat de cele mai multe ori spre propria ei comoditate. Apoi, pentru că sinteza realizată pornind de la concepte este golită de materie şi pur verbală. Ne întrebăm cum a putut scăpa filosofilor profunzi problema esențială şi cum au putut să creadă că ar caracteriza

prin ceva principiul instituit de ei ca explicație a lumii, în timp ce se limitau la a-l reprezenta convențional printr-un semn. Spuneam şi mai sus: indiferent ce nume am da „lucrului în sine", că facem din el Substanța lui Spinoza, Eul *(le Moi)* lui Fichte, Absolutul lui Schelling, Ideea lui Hegel sau Voința lui Schopenhauer, degeaba se va prezenta cuvântul cu semnificația lui bine definită: o va pierde, se va goli de conținut de cum se va aplica totalității lucrurilor. Pentru a nu vorbi decât despre ultima din marile „sinteze", nu-i clar că o Voință nu este voință decât cu condiția să contrasteze cu ceva lipsit de voință? Şi atunci, spiritul cum va contrasta cu materia, dacă materia este ea însăşi voință? A pune voința peste tot înseamnă a nu o lăsa nicăieri, pentru că presupune identificarea a ceea ce simt în mine – durată, irupere *(jaillissement)*, creație continuă – cu esența a ceea ce percep în lucruri, unde există, evident, repetiție, previzibilitate, necesitate. Prea puțin contează dacă se spune „Totul este

mecanism” sau „Totul este voință”: de fiecare dată, totul se confundă. În ambele cazuri, „mecanism” şi „voință” devin sinonime cu „a fi” şi, în consecință, sinonime între ele. Aici este cusurul inițial al sistemelor filosofice. Ele cred că ne lămuresc în privința absolutului dându-i un nume. Încă o dată, cuvântul poate avea un sens definit când desemnează un lucru; îl pierde de cum îl aplicați tuturor lucrurilor. Încă o dată, ştiu ce este voința, dacă înțelegeți prin aceasta facultatea mea de a voi sau cea a ființelor asemănătoare mie, chiar avântul vital al ființelor organizate, socotit atunci analog elanului propriei mele conştiințe. Cu cât lărgiți sferele termenului, cu atât îi diminuați conținutul. Dacă în sfera lui cuprindeți şi materia, îi goliți conținutul de caracterele pozitive datorită cărora spontaneitatea contrastează cu mecanismul, iar libertatea cu necesitatea. În sfârşit, când cuvântul ajunge să desemneze tot ce există, el nu mai înseamnă decât existență. Ce câştigați, în fond, dacă spuneți că lumea este voință, în loc să constatați pur şi simplu că

ea este?

Se ajunge la un concept cu conținut nedeterminat, mai degrabă fără conținut; el nu mai reprezintă nimic, dar vrem să însemne totul. Şi atunci recurgem la Dumnezeul religiei: el este însăşi determinarea şi, mai ales, se dovedeşte esențialmente activ. El se află pe culmile ființei: facem să coincidă cu el ceea ce considerăm pe nedrept culmile cunoaşterii. Ceva din adorația şi respectul, pe care omenirea i le consacră, se răsfrânge asupra principiului împodobit cu numele lui. De aici vine, în mare parte, dogmatismul filosofiei moderne.

Adevărul este că o existență nu poate fi dată decât într-o experiență. Ultima se va numi viziune său contact, percepție exterioară în general, dacă este vorba de un obiect material; va lua numele de intuiție când se va referi la spirit. Până unde merge intuiția? Numai ea va putea s-o spună. Prinde un fir: numai ea poate să vadă dacă firul urcă până la cer sau se opreşte la o

oarecare distanță de pământ. În primul caz, experiența metafizică se va alătura celei a marilor mistici: în ceea ce ne priveşte, constatăm că adevărul este aici. Într-al doilea, ele vor rămâne separate, fără să se respingă. În orice caz, filosofia ne va fi înălțat deasupra condiției umane.

Ea ne scapă deja de unele constrângeri speculative, când pune problema spiritului în termeni legați de spirit şi nu de materie, când, în general, ne scuteşte de la a folosi conceptele într-un domeniu nepotrivit majorității lor. Conceptele sunt incluse în cuvinte. Cel mai adesea, ele sunt elaborate de organismul social în vederea unui obiect neavând nimic metafizic. Pentru a le forma, societatea a decupat realul în funcție de nevoile ei. De ce filosofia ar accepta o împărțire, dacă aceasta are toate şansele să nu corespundă articulațiilor realului? Totuşi, ea o acceptă, de obicei. Se supune problemei aşa cum este ea pusă de limbaj. Filosofia se condamnă dinainte la a primi o soluție gata-făcută sau, în cel mai fericit caz, la a alege

între două sau trei soluții, singurele posibile, la fel de vechi că punerea problemei. Tot atâta ar fi să spunem că orice adevăr este virtual cunoscut, că modelul lui se află undeva pe rafturile administrative ale cetății, că filosofia este un joc de *puzzle*, unde trebuie să reconstituim, cu piese oferite de societate, desenul ținut fără să ni-l arate. Tot atâta ar fi să atribuim filosofului rolul şi atitudinea şcolarului, când caută soluția lângă enunț, în caietul învățătorului. Însă adevărul este că, în filosofie şi nu numai, trebuie să *găsim* problema şi, prin urmare, s-o *punem*, mai mult decât s-o rezolvăm. Căci o problemă speculativă este rezolvată de îndată ce este bine pusă. Prin asta înțeleg că soluția apare imediat, deşi poate rămâne ascunsă şi, ca să spunem aşa, acoperită: va trebui doar s-o descoperim. A pune problema nu înseamnă pur şi simplu a descoperi, ci a inventa. Descoperirea se bazează pe ceea ce există deja în prezent sau virtual; mai devreme sau mai târziu, ea îşi face, cu siguranță, apariția. Invenția dă realitate la

ceea ce nu există şi s-ar fi putut să nu apară niciodată. În matematică, şi cu atât mai mult în metafizică, efortul de invenție constă, de cele mai multe ori, în a provoca problema, în a crea termenii în care se va pune. Punere şi rezolvare ale problemei aproape că sunt aici echivalente; adevăratele probleme mari nu sunt puse decât atunci când sunt rezolvate. Dar multe alte probleme mici sunt în aceeaşi situație. Deschid un tratat elementar de filosofie. Unul dintre primele capitole se referă la plăcere şi durere. Se pune elevului o întrebare ca aceasta: „Plăcerea înseamnă sau nu fericire?" Ar trebui mai întâi să ştim dacă plăcerea şi fericirea sunt genuri corespunzătoare unei divizări naturale a lucrurilor. Cel mult, fraza ar putea să însemne: „Având în vedere înțelesul obişnuit al termenilor *plăcere* şi *fericire*, trebuie să spunem că fericirea este o suită de plăceri?" în acest caz, se pune o problemă de lexic: o vom rezolva numai căutând să vedem în ce fel cuvintele „plăcere" şi „fericire" au fost folosite de către scriitorii buni mânuitori ai

limbii. De altfel, vom fi lucrat cu folos; vom fi definit mai bine termeni uzuali, adică obiceiuri sociale. Dacă pretindem să facem mai mult, să surprindem realitățile şi nu să punem la punct nişte convenții, de ce vrem ca nişte termeni, poate artificiali (nu ştim dacă sunt sau nu astfel, de vreme ce nu cunoaştem obiectul) să pună o problemă privitoare la însăşi natura lucrurilor? Presupuneți că, examinând stările grupate sub denumirea de plăcere, nu le găsim nimic în comun, doar faptul că oamenii le caută: omenirea va fi clasat lucruri foarte diferite în acelaşi gen pentru că le găsea acelaşi interes practic şi reacționa la fel în fața tuturor. Pe de altă parte, presupuneți că am ajunge la un rezultat asemănător analizând ideea de fericire. Imediat problema dispare sau, mai degrabă, se descompune în probleme cu totul noi. Despre aceste probleme nu vom putea şti nimic şi nu avem nici măcar termenii lor înainte de a fi studiat în ea însăşi activitatea umană surprinsă de societate dinspre exterior, probabil, în imagini superficiale,

pentru a forma ideile generale de *plăcere* şi *fericire*. Mai întâi, trebuie să ne convingem că însuşi conceptul de „activitate umană” corespunde unei diviziuni naturale. Îndată ce părăsim domeniul materiei pentru cel al spiritului, dezarticularea realului în funcție de propriile tendințe devine dificultatea principală.

*

Chestiunea originii şi a valorii ideilor generale se pune cu ocazia oricărei probleme filosofice şi cere în fiecare caz o soluție particulară. Discuțiile iscate în jurul ei ocupă istoria filosofiei. Poate că ar fi momentul să ne întrebăm, înaintea oricărei discuții, dacă ideile constituie un gen şi dacă nu cumva ne-am păzi de generalități tocmai vorbind despre ideile generale. Fireşte, dacă vrem, vom putea păstra cu uşurință ideea generală de idee generală. Va fi suficient să spunem că, de obicei, numim idee generală o reprezentare care grupează sub acelaşi nume un număr nedefinit de lucruri: majoritatea cuvintelor corespund astfel unei idei generale. Pentru

filosof, problemă importantă este de a şti prin ce operație, din ce motiv şi, mai ales, în virtutea cărei structuri a realului lucrurile pot fi grupate aşa; problema nu comportă o soluție unică şi simplă.

Să spunem că, după părerea noastră, psihologia merge la nimereală în cercetările de acest ordin, dacă nu deține un fir conducător. Îndărătul activității spiritului, care este actul, se află funcția. Îndărătul ideilor generale, se află facultatea de a concepe şi de a percepe generalitățile. Mai întâi, trebuie să determinăm semnificația vitală a acestei facultăți. În labirintul actelor, stărilor, facultăților spiritului, niciodată nu trebuie să abandonăm firul oferit de biologie. *Primum vivere*. Memorie, imaginație, concepție şi percepție, în sfârşit, generalizare nu sunt puse acolo „de florile mărului, din plăcere". Când îi auzi pe anumiți teoreticieni, ți se pare, într-adevăr, că spiritul a căzut din cer cu o împărțire în funcții psihologice a căror existență trebuie doar constatată: pentru că funcțiile sunt cutare, vor fi utilizate

în felul cutare. Dimpotrivă, credem că sunt ceea ce sunt tocmai pentru că sunt utile, necesare vieții: pentru a le explica şi justifica existența, pentru a şti dacă subîmpărțirea obişnuită în cutare şi cutare facultăți este artificială sau firească, dacă, în consecință, trebuie s-o menținem sau s-o modificăm, este nevoie să ne raportăm la exigențele fundamentale ale vieții; toate observațiile noastre asupra mecanismului funcției vor fi deformate, dacă nu am făcut decupajul corect din continuitatea țesutului psihologic. Vom spune oare că necesitățile vieții sunt asemănătoare la oameni, animale şi chiar plante, că metoda noastră riscă să neglijeze tocmai ce este propriu-zis omenesc în om? Fără nicio îndoială: nu se termină totul odată ce am decupat şi distribuit viața psihologică; ne rămâne să urmărim creşterea şi chiar transfigurarea fiecărei facultăți a omului. Măcar vom avea poate norocul de a nu fi trasat diviziuni arbitrare în activitatea spiritului, nu mai mult decât am da greş în a descurca plantele cu tulpini şi frunze

împletite, încâlcite, dacă am săpa până la rădăcini.

Să aplicăm această metodă la problema ideilor generale: vom observa că orice ființă vie, poate chiar orice organ, orice țesut al unei ființe vii generalizează, clasifică adică, de vreme ce ştie să aleagă, de acolo de unde se află, printre substanțele şi obiectele cele mai diverse, acele părți sau elemente capabile să satisfacă cutare sau cutare din nevoile sale şi neglijează restul. Deci izolează caracterul care o interesează, merge drept la o proprietate comună; cu alte cuvinte, clasează şi, prin urmare, abstrage şi generalizează. Bineînțeles, aproape în majoritatea cazurilor şi, probabil, la toate celelalte animale, în afară de om, abstracția şi generalizarea sunt trăite şi nu gândite. Totuşi, chiar la animal, observăm reprezentări cărora nu le lipsesc decât reflecția şi un oarecare dezinteres pentru a fi idei generale în adevăratul înțeles al cuvântului: altfel, cum s-ar opri o vacă în fața unei pajişti oarecare, numai pentru că

intră în categoria denumită de noi pajişte? Şi un cal, cum ar deosebi el un grajd de un hambar, un drum de un câmp, finul de ovăz? A concepe sau, mai degrabă, a percepe astfel generalitatea este specific şi omului, atât cât este animal, cât are instincte şi nevoi. Fără să intervină reflecția şi chiar conştiința lui, printr-una din tendințe, poate fi extrasă o asemănare între obiectele cele mai diferite; ea va clasa obiectele într-un gen şi va crea o idee generală, mai degrabă jucată decât gândită. Generalitățile extrase automat sunt mai numeroase la om decât la celelalte animale; instinctul lui este însoțit de obiceiuri mai mult sau mai puțin în măsură să imite actul instinctiv. Să trecem acum la ideea generală completă, deci conştientă, cugetată, creată cu intenție; la baza ei, vom găsi de cele mai multe ori extragerea automată a asemănărilor, adică esențialul generalizării. Într-un anumit sens, nimic nu seamănă cu nimic, de vreme ce toate obiectele se deosebesc. Într-un alt sens, totul seamănă cu totul, de vreme ce vom găsi

întotdeauna, destul de sus pe scara generalităților, vreun gen artificial, unde vor putea intra două obiecte diferite, luate la întâmplare. Însă între generalizarea imposibilă şi generalizarea inutilă, există cea pe care o provoacă, prefigurând-o, tendințele, obiceiurile, gesturile şi atitudinile, complexele de mişcări săvârşite automat sau schițate doar, aflate la originea majorității ideilor generale proprii oamenilor. Asemănarea percepută, după spusele noastre, între lucruri sau stări, este înainte de orice proprietatea, comună stărilor şi lucrurilor respective, de a obține de la corpul nostru aceeaşi reacție, de a-l face să schițeze aceeaşi atitudine şi să înceapă aceleaşi mişcări. Corpul extrage din mediul material sau moral ceea ce l-a putut influența, ceea ce îl interesează: identitatea de reacție la acțiuni diferite, răsfrângându-se asupra lor, introduce asemănarea între ele sau o face să dispară. Din stimulii cei mai diverşi – lovitură de pumn, bătaia vântului, curentul electric, un clopoțel va scoate mereu acelaşi sunet. Pe

cei ce sună îi transformă în „trăgători de clopoțel” *(sonneurs)*, îi face să semene între ei, să devină indivizi constitutivi ai unui gen numai pentru că rămâne el însuşi, doar un clopoțel: dacă reacționează, n-are încotro şi trebuie să sune. Este de la sine înțeles că, atunci când reflecția va fi înălțat la starea de gândire pură reprezentări, presupunând doar inserția conştiinței într-un cadru material, atitudini şi mişcări, ea va forma voluntar, direct, prin imitație, idei generale şi nimic altceva decât idei. Va fi puternic susținută de cuvânt. Reprezentării, el îi va oferi un cadru, de data asta mai mult spiritual decât corporal, spre a se însera. Nu este mai puțin adevărat că, pentru a ne da seama de adevărata natură a conceptelor, pentru a aborda cu oarecare posibilități de reuşită problemele referitoare la ideile generale, va trebui să ne raportăm întotdeauna la interacțiunea gândirii şi a atitudinilor sau a obiceiurilor motrice. La origine, generalizarea nu-i altceva decât obiceiul, urcând din câmpul acțiunii în sfera gândirii.

După ce am determinat originea şi structura ideii generale, am stabilit necesitatea apariției ei şi, după ce am constatat imitarea naturii prin construirea artificială a ideilor generale, ne rămâne să cercetăm cum sunt posibile ideile generale naturale servind altora de model, de ce experiența ne prezintă asemănări pe care n-avem decât să le traducem în generalități. Unele dintre asemănările respective țin de esența lucrurilor. Ele vor da naştere unor idei generale referitoare, într-o anumită măsură, tot la comoditatea individului şi a societății; va trebui ca ştiința şi filosofia să le scoată de sub acest înveliş, pentru a obține o viziune mai mult sau mai puțin potrivită asupra vreunui aspect al realității. Ele sunt puțin numeroase; ideile generale, în marea lor majoritate, sunt elaborate de societate pentru limbaj, în vederea conversației şi a acțiunii. Totuşi, chiar printre cele din urmă (la ele făceam aluzie în eseul de față), am găsi multe adăugate printr-o serie de intermediari, după tot felul de manipulări, simplificări,

deformări, numărul mic de idei traducând asemănări esențiale: adesea, va fi instructiv să urcăm cu ele, pe o cale mai mult sau mai puțin ocolită, până la asemănarea căreia i se alătură. Deci, nu va fi inutil să deschidem aici o paranteză asupra a ceea ce s-ar putea numi generalități obiective, inerente realității înseşi. Oricât de restrâns le-ar fi numărul, sunt importante atât prin ele însele, cât şi prin încrederea răspândită în jur, împrumutând ceva din soliditatea lor unor genuri cu totul artificiale. Astfel se explică faptul că biletele de bancă, în număr exagerat de mare, îşi datorează bruma de valoare aurului rămas ca acoperire.

Insistând asupra acestui aspect, ne-am da seama că asemănările se repartizează în trei grupuri; al doilea dintre ele probabil că va trebui să fie el însuşi subîmpărțit pe măsura progreselor în ştiința pozitivă. Primele asemănări sunt de natură biologică: ele țin neapărat ca viața să lucreze *ca şi cum* ar avea ea însăşi idei generale, cele de specie şi gen, *ca şi cum* ar urma planuri de structură în

număr limitat, *ca şi cum* ar fi instituit proprietăți generale şi, în sfârşit, *ca şi cum* ar fi vrut, prin dublul efect al transmiterii ereditare (pentru ceea ce este *înnăscut*) şi al transformării mai mult sau mai puțin lente, să-i aranjeze pe cei vii într-o serie ierarhică, de-a lungul unei scări, unde asemănările dintre indivizi sunt din ce în ce mai numeroase pe măsură ce înaintăm. Că ne exprimăm în termeni de finalitate, că atribuim materiei proprietăți speciale ori că preferăm vreo ipoteză intermediară, subîmpărțirile în genuri, specii etc. – generalități traduse de noi în idei generale – îşi vor găsi fundamentul în realitatea însăşi, în principiu (chiar dacă clasificarea noastră este inexactă în fapt). Şi la fel de întemeiate de drept vor fi cele corespunzătoare unor organe, țesuturi, celule, chiar unor „comportamente" ale ființelor vii. Acum, dacă trecem de la organizat la neorganizat, de la materia vie la materia inertă şi nemodelată încă de om, vom regăsi genuri reale, dar cu un caracter total diferit; calități, cum ar fi

culorile, gusturile, mirosurile; elemente sau combinații, cum ar fi oxigenul, hidrogenul, apa; în sfârşit, forțe fizice, ca greutatea, căldura, electricitatea. Însă cu totul altceva apropie aici unele de altele reprezentările indivizilor grupați sub ideea generală. Fără a intra în detalii, fără a ne complica prezentarea prin luarea în considerare a nuanțelor, moderând de la bun început ceea ce ar putea fi excesiv în distincția noastră, stabilind să dăm cuvântului „asemănare" înțelesul cel mai precis, dar şi cel mai îngust, vom spune că, în primul caz, principiul de apropiere îl constituie asemănarea propriu-zisă, iar în cel de-al doilea, identitatea. O anumită nuanță de roşu poate fi identică cu ea însăşi în toate obiectele la care este întâlnită. Acelaşi lucru l-am spune despre două note muzicale cu aceeaşi înălțime, aceeaşi intensitate şi acelaşi timbru. Pe bună dreptate sau nu, ne simțim înaintând spre elemente sau evenimente identice pe măsură ce aprofundăm mai mult materia şi prefacem chimicul în fizic, iar fizicul în matematic. Or,

degeaba pretinde o logică simplă că asemănarea este o identitate parțială, iar identitatea o asemănare completă, pentru că experiența ne arată cu totul altceva. Dacă nu mai dăm cuvântului „asemănare” înțelesul vag şi întrucâtva popular de la început, dacă încercăm să precizăm „asemănarea” printr-o comparație cu „identitatea”, după părerea noastră, vom observa că identitatea ține de *geometric*, iar asemănarea de *vital*. Prima depinde de măsură, cealaltă aparține mai degrabă domeniului artei: deseori, un sentiment pur estetic îl determină pe biologul evoluționist să presupună înrudirea unor forme a căror asemănare o constată pentru prima oară; înseşi desenele executate de el dezvăluie uneori o mână şi, mai ales, un ochi de artist. Dacă identicul contrastează astfel cu asemănătorul, ar fi cazul să cercetăm, pentru nouă categorie de idei generale, ca pentru cealaltă, ce anume o face posibilă.

O asemenea cercetare ar avea ceva şanse de reuşită numai într-un stadiu mai avansat al cunoaşterii materiei. Să spunem un cuvânt

despre ipoteza la care am ajunge prin aprofundarea vieții. Dacă există verde, în mii şi mii de locuri acelaşi verde (măcar pentru ochiul nostru, măcar cu aproximație), dacă la fel se întâmpla şi cu celelalte culori, dacă diferențele de culoare depind de frecvența mai mare sau mai mică a evenimentelor fizice reunite în percepția culorii, posibilitatea pentru aceste frecvențe de a ne prezenta pretutindeni şi oricând câteva culori determinate vine din faptul că întotdeauna şi peste tot sunt realizate toate frecvențele posibile (fireşte, între anumite limite): atunci, în mod necesar, cele corespunzătoare diverselor noastre culori se vor produce printre celelalte, oricare ar fi locul şi momentul; repetarea identicului, permițând constituirea genurilor, nu va avea altă origine.

Pentru că fizica modernă ne dezvăluie din ce în ce mai bine diferențele de număr îndărătul deosebirilor de calitate, o explicare a acestui gen este valabilă pentru toate genurile şi pentru toate generalitățile

elementare (capabile de a fi compuse pentru formarea altora) observate în lumea materiei inerte. Este adevărat că explicația n-ar fi pe deplin mulțumitoare decât dacă ne-ar spune de ce percepția noastră culege, din câmpul imens al frecvențelor, acele frecvențe determinate care vor deveni diferitele culori – mai întâi, de ce culege, apoi, de ce le culege pe acelea şi nu pe altele. Odinioară, am răspuns la această întrebare deosebită definind ființa vie printr-o anumită putere de a acționa, determinată în cantitate şi în calitate: acțiunea virtuală extrage din materie percepțiile noastre reale, informații necesare pentru a se orienta, condensări, într-o clipă a duratei noastre, a mii, milioane, miliarde de evenimente săvârşindu-se într-o durată infinit mai puțin tensionată a lucrurilor; diferența de tensiune măsoară tocmai intervalul dintre determinismul fizic şi libertatea umană şi le explică, în acelaşi timp, dualitatea şi coexistența[1]. Dacă, aşa

[1]*Putem, şi chiar trebuie să vorbim şi despre determinismul fizic, când*

cum credem, apariția omului sau a unei ființe de aceeaşi esență este rațiunea de a fi a vieții pe planeta noastră, va trebui să spunem că toate categoriile de percepții, nu numai ale oamenilor, ci şi ale animalelor, chiar ale plantelor (se pot comporta *ca şi cum* ar avea şi ele percepții) corespund global alegerii unui anumit *ordin de mărime* pentru condensare. Este o simplă ipoteză, dar ni se pare că reiese în mod firesc din speculațiile fizicii asupra structurii materiei. Ce ar deveni masa pe care scriu în acest moment dacă percepția mea şi, în consecință, acțiunea mea ar fi făcute pentru ordinul de mărime căruia îi corespund elementele sau, mai degrabă, evenimentele constitutive ale materialității ei? Acțiunea mea ar fi desființată; percepția mea

---

postulăm, odată cu fizica cea mai recentă, indeterminismul evenimentelor elementare, din care se compune faptul fizic. Căci faptul fizic este perceput de noi ca fiind supus unui determinism inflexibil şi, prin aceasta, se distinge radical îndeplinite când ne simțim liberi. Așa cum sugeram mai sus, ne putem întreba dacă nu cumva percepția se oprește la un anumit grad particular de condensare a evenimentelor elementare tocmai pentru a prinde materia în acest determinism, pentru a obține, în fenomenele înconjurătoare, o regularitate a succesiunii permițându-ne să acționăm

ar îmbrățișa, acolo unde este masa când o privesc, un univers imens şi o istorie fără sfârşit. Mi-ar fi imposibil să înțeleg în ce fel imensitatea în mişcare ar putea deveni – ca să lucrez pe ea – un simplu rectanglu nemişcat şi solid. La fel s-ar întâmpla pentru toate lucrurile şi toate evenimentele: lumea noastră, cu acțiunile şi reacțiunile părților, unele asupra celorlalte, este ceea ce este în virtutea unei anumite alegeri pe scara mărimilor, alegere determinată ea însăşi de puterea noastră de a acționa. Nimic n-ar împiedica să existe, în plus, şi alte lumi, corespunzătoare unei alte alegeri, în acelaşi loc şi în acelaşi timp: astfel, douăzeci de posturi de emisie diferite difuzează simultan douăzeci de concerte diferite; ele ceexistă, fără ca sunetele unuia să se amestece cu ale altuia, fiecare fiind auzit în întregime, numai el, în aparatul fixat pe lungimea de undă a postului de emisie. Să nu insistăm mai mult asupra unei chestiuni întâlnite pe parcurs.

---

asupra lor. În general, activitatea ființei vii s-ar determina în funcție de

Nu mai avem nevoie de o ipoteză asupra structurii intime a materiei, pentru a constata că aceste concepții rezultate din percepții, ideile generale corespunzătoare proprietăților şi acțiunilor materiei nu sunt posibile sau nu sunt ceea ce sunt decât în virtutea matematicii imanente lucrurilor. Este tot ce voiam să reamintim pentru a justifica o clasificare a ideilor generale care pune de o parte geometricul, iar de cealaltă, vitalul, acesta aducând cu el asemănarea, iar celălalt identitatea.

Acum trebuie să trecem la a treia categorie anunțată, la ideile generale create în întregime prin speculația şi acțiunea umane. Omul este esențialmente făuritor. Refuzându-i instrumentele gata făcute, cum sunt cele ale insectelor, de pildă, natura i-a dat inteligența, adică puterea de a inventa şi de a construi un număr nesfârşit de instrumente. Oricât de simplă ar fi fabricarea, ea se face după un model, perceput sau imaginat: real

---

necesitatea aflată la baza lucrurilor, printr-o condensare a duratei lor.

este genul definit de modelul însuşi sau de schema construirii lui. Toată civilizația noastră se bazează pe un anumit număr de idei generale al căror conținut îl cunoaştem în mod corespunzător, de vreme ce l-am făcut şi a căror valoare este excepțională, de vreme ce n-am putea trăi fără ele. Credința în realitatea absolută a Ideilor în general, poate chiar în caracterul lor divin, vine în parte de aici. Ştim ce rol a jucat ea în filosofia antică şi chiar într-a noastră. Toate ideile generale beneficiază de obiectivitatea unora dintre ele. Să mai adăugăm că fabricarea umană nu se exercită numai asupra materiei. Odată aflați în posesia celor trei feluri de idei generale, enumerate mai sus, în special a celei din urmă, inteligența noastră deține ceea ce numeam ideea generală de idee generală. Acum poate construi idei generale după bunul ei plac. Bineînțeles, începe cu cele care pot înlesni viața socială sau se raportează la viața socială; urmează cele interesante pentru speculația pură şi, în sfârşit, cele construite de dragul de a fi construite, pentru

nimic. Însă pentru aproape toate conceptele din afara primelor două categorii, adică pentru imensa majoritate a ideilor generale, interesul societății împreună cu cel al indivizilor, cerințele conversației şi ale acțiunii le veghează naşterea.

Să închidem această lungă paranteză, necesară pentru a arăta în ce măsură trebuie să reformăm şi, uneori, să înlăturăm gândirea conceptuală pentru a ajunge la o filosofie cât de cât intuitivă. Spuneam că această filosofie se va abate de cele mai multe ori de la viziunea socială a obiectului gata făcut; ne va cere să participăm în spirit la actul care îl face. Din acest punct de vedere, ne va resitua în direcția divinului. Într-adevăr, specific umană este munca unei gândiri individuale când acceptă, ca atare, inserția ei în gândirea socială şi utilizează ideile preexistente ca pe oricare alt instrument oferit de comunitate. Deja există ceva divin în efortul oricât de umil al unui spirit reintegrat în elanul vital, generator al societăților, ele însele generatoare de idei.

Acest efort va alunga fantomele anumitor probleme obsedante pentru metafizician, adică pentru fiecare dintre noi. Vreau să vorbesc despre problemele neliniştitoare, de nerezolvat, pentru că nu se referă la ceea ce este, ci la ceea ce nu este. Iată, de pildă, problema originii ființei *(l'être)*: „Cum se poate să existe ceva – materie, spirit, Dumnezeu? A fost necesară o cauză şi o cauză a cauzei şi tot aşa la nesfârşit." Urcăm din cauză în cauză; şi dacă ne oprim undeva, n-o facem pentru că inteligența noastră nu mai caută nimic dincolo, ci pentru că imaginația sfârşeşte prin a-şi închide ochii, ca şi cum ar fi deasupra prăpastiei şi ar dori să scape de amețeală. Iată problema ordinii în general: „De ce o realitate ordonată, unde gândirea noastră se regăseşte ca într-o oglindă? De ce lumea nu este incoerentă?" Spun că aceste probleme se raportează mai degrabă la ceea ce nu este, decât la ceea ce este. Într-adevăr, nu ne-am mira niciodată de faptul că există ceva – materie, spirit, Dumnezeu – dacă n-am recunoaşte implicit că s-ar putea să nu existe

nimic. Ne închipuim, mai bine zis avem impresia că ne închipuim, că ființa a venit să umple un vid şi că neantul preexista logic ființei: realitatea primordială – indiferent cum o numim, materie, spirit sau Dumnezeu – n-ar veni decât ca un adaos şi asta-i de neînțeles. Tot aşa, nu ne-am întreba de ce există ordinea, dacă n-am concepe o dezordine supusă ordinii şi, prin urmare, precedând-o, măcar la modul ideal. Ordinea ar avea nevoie să fie explicată, în timp ce dezordinea, fiind de drept, n-ar avea nevoie de nicio explicație. Riscăm să rămânem la acest punct de vedere atât timp cât căutăm numai să înțelegem. Să încercăm mai mult decât atât, să urcăm (evident că n-o vom putea face decât prin gândire). Pe măsură ce ne sporim voința şi tindem să-i reîncorporăm gândirea, pe măsură ce ne implicăm mai mult în efortul creator de lucruri, problemele grave bat în retragere, se micşorează, dispar. Simțim că o voință ori o gândire creatoare de perfecțiune sunt prea pline de ele însele, în imensa realitate, pentru că ideea unei lipse

de ordine sau a unei absențe a ființei să poată măcar să le atingă. A-şi imagina posibilitatea dezordinii absolute, cu atât mai mult cea a neantului, ar însemna să-şi spună că ar fi putut să nu fie deloc şi am avea aici dovada unei slăbiciuni incompatibile cu natura ei, presupunând forță. Cu cât ne învârtim mai mult în jurul acestei chestiuni, cu atât îndoielile chinuitoare pentru omul normal şi sănătos ni se par anormale şi morbide. Să ne amintim de omul neîncrezător care închide o fereastră, se întoarce să verifice dacă-i închisă, apoi îşi verifică verificarea şi tot aşa. Dacă îl vom întreba de ce o face, ne va răspunde că ar fi putut să deschidă din nou fereastra în încercarea de a închide. Dacă este filosof, îşi va transpune intelectual şovăiala din comportare în enunțul problemei următoare: „Cum să fii sigur o dată pentru totdeauna că ai făcut ceea ce ai vrut să faci?" Adevărul este că puterea lui de a acționa este rănită şi de aici provine suferința: nu avea decât o jumătate de voință pentru a săvârşi actul şi din

această cauză, actul săvârşit nu-i lasă decât o certitudine pe jumătate. Dar noi putem rezolva problema pusă de omul respectiv? Evident că nu şi nici măcar nu ne-o punem: în asta constă superioritatea noastră. La prima vedre, aş putea crede că superioritatea stă de partea lui şi nu de a mea, de vreme ce şi unul şi celălalt închidem fereastra, iar el ridică o problemă filosofică, în timp ce eu n-o fac. Odată treabă făcută, întrebarea reprezintă un adaos negativ; nu înseamnă un plus, ci un minus; este o insuficiență în actul de a voi. Exact acesta este efectul produs asupra noastră de anumite «mari probleme», când ne resituăm în direcția gândirii care le-a dat naştere. Tind către zero, pe măsură ce ne apropiem de ea, nefiind altceva decât distanța dintre noi şi ea. Iată ce vom constata: cine îşi închipuie că face mai mult când îşi pune problemele decât atunci când nu şi le pune se înşeală. Tot atât ar fi să ne imaginăm că într-o sticlă consumată pe jumătate este mai mult decât într-o sticlă plină, pentru că aceasta din urmă nu conține

decât vin, iar în cealaltă există vinul şi golul.

De cum am perceput intuitiv adevărul, inteligența noastră se îndreaptă şi îşi formulează greşeala la nivelul intelectului. A primit sugestia; efectuează controlul. Aşa cum scafandrul va pipăi pe fundul apelor epava semnalată de aviator din înaltul cerurilor, tot aşa inteligența scufundată în mediul conceptual va verifica punct cu punct, prin atingere, analitic, ceea ce făcuse obiectul unei imagini *(vision)* sintetice şi supra-intelectuale. Fără un avertisment venit din exterior, gândul unei posibile iluzii nici n-ar fi atins-o, căci iluzia făcea parte din propria ei natură. Smulsă din somn, inteligența va analiza ideile de neant, dezordine şi suratele lor. Va recunoaşte – măcar preț de o clipă, pentru că iluzia trebuie să reapară de îndată ce a fost alungată – că nu putem elimina o rânduială fără ca o alta s-o înlocuiască, să scoatem ceva din materie fără că altceva să-i ia locul. „Dezordine" şi „neant" desemnează realmente o prezență – dar această prezență a unui lucru sau a unei

ordini nu ne interesează, ne dezamăgeşte efortul său atenția; când numim absență prezența respectivă, dezamăgirea noastră îşi spune cuvântul. De-acum încolo, a vorbi despre absența oricărei ordini şi a oricăror lucruri, adică despre dezordine absolută şi neant absolut, înseamnă a pronunța cuvinte golite de înțeles, *flatus vocis*, de vreme ce o suprimare presupune pur şi simplu o substituire luată în considerare pe una din cele două fețe, iar abolirea oricărei ordini sau a oricăror lucruri ar fi o substituire cu o singură față – idee existentă în realitate precum cea de pătrat rotund. Când filosoful vorbeşte despre haos şi neant, nu face decât să transpună în ordinea speculației – înălțate la absolut şi golite astfel de orice înțeles, de orice conținut efectiv – două idei făcute pentru practică, raportate la un fel determinat de materie sau de ordine şi nu la toată ordinea sau la toată materia. De-acum încolo, ce se întâmpla cu cele două probleme legate de originea ordinii şi originea ființei? Dispar, de vreme ce nu se pun decât dacă ne

reprezentăm ființa şi ordinea ca şi cum „ar surveni” şi, prin urmare, neantul şi dezordinea drept posibile sau măcar imaginabile; or, astea nu-s decât cuvinte, iluzii de idei.

Gândirea umană respiră de îndată ce se lasă pătrunsă de această convingere şi se eliberează de obsesie. Nu se mai încurcă în întrebări ce-i împiedicau mersul înainte[1]. Vede cum dispar una câte una dificultățile ridicate de scepticismul antic şi de criticismul modern. Ea poate la fel de bine să treacă pe lângă filosofia kantiană şi „teoriile cunoaşterii” provenite din kantianism; nu se va opri acolo. Obiectul *Criticii rațiunii pure*

[1]*Când recomandăm o stare sufletească în care problemele dispar, o facem, bineînțeles, numai pentru problemele amețitoare din cauză că ne pun în prezența vidului. Una înseamnă condiția aproape animală a unei ființe când nu-şi pune nicio întrebare şi cu totul altceva starea semi-divină a unui spirit străin de ispita reamintirii, printr-un efect al neputinței omeneşti, a unor probleme artificiale. Pentru această gândire privilegiată, problema este mereu pe punctul de a se ivi, dar mereu oprită în ceea ce are propriu-zis intelectual, de către opusul intelectual generat de intuiție. Iluzia nu este analizată, destrămată atât timp cât nu se manifestă; dar ar fi dacă s-ar manifesta; cele două posibilități antagoniste, amândouă de ordin intelectual, se anulează pe plan intelectual, pentru a nu mai lăsa loc decât intuiției realului. În ambele cazuri citate, analiza ideilor de dezordine şi de neant oferă opusul intelectual al iluziei intelectualiste.*

constă în a explica în ce fel o ordine determinată se asociază unor materiale considerate incoerente. Şi ştim cu ce preț plătim această explicație: spiritul uman şi-ar impune forma unei „diversități sensibile" venite de undeva, nu ştim de unde; ordinea observată în lucruri ar fi cea pusă de noi înşine. Astfel încât ştiința ar fi legitimă, însă referitoare la facultatea noastră de a cunoaşte, iar metafizica ar fi imposibilă, de vreme ce n-ar exista cunoaşterea în afara ştiinței. Şi aşa spiritul uman este pus la colț, ca un şcolar pedepsit: îi este interzis să-şi întoarcă privirea ca să vadă realitatea aşa cum este. Nimic mai firesc, dacă n-am remarcat că ideea de dezordine absolută este contradictorie sau, mai curând, inexistentă, simplu cuvânt desemnând o oscilație a spiritului între două ordini diferite: prin urmare, este absurd să presupunem că dezordinea precede logic sau cronologic ordinea. Meritul kantianismului a fost să dezvolte până la ultimele ei consecințe şi să prezinte sub forma cea mai sistematică o

iluzie naturală. Însă a păstrat-o; chiar pe ea se bazează. Să împrăştiem iluzia: imediat înapoiem spiritului uman, prin ştiință şi prin metafizică ştiința absolutului.

Să revenim, deci, la punctul nostru de plecare. Spuneam că trebuie să aducem filosofia la o mai mare precizie decât până acum, s-o facem capabilă să rezolve probleme specifice, să devină completarea şi, dacă este cazul, reformatoarea ştiinței pozitive. Gata cu sistemul cuprinzând tot posibilul şi, uneori chiar imposibilul! Să ne mulțumim cu realul, materie şi spirit. Dar să cerem teoriei noastre să-l îmbrățişeze atât de strâns, încât să nu se poată strecura nicio altă interpretare între cei doi termeni. Nu va mai fi decât o filosofie, tot aşa cum nu este decât o ştiință. Şi una şi cealaltă se vor face printr-un efort colectiv şi progresiv. Este adevărat că se va impune o perfecționare a metodei filosofice, complementară şi simetrică cu cea primită odinioară de ştiința pozitivă.

*

Aceasta este doctrina considerată de unii

prejudiciabilă pentru Ştiință şi Inteligență. Era o dublă greşeală. Însă greşeala era instructivă şi o vom analiza cu folos.

Să începem cu primul punct şi să remarcăm că nu adevărații savanți ne-au reproşat că aducem prejudicii ştiinței lor. Cutare dintre ei a putut critica una din opiniile noastre: o făcea tocmai pentru că o judeca ştiințific, pentru că transferasem pe terenul ştiinței, unde se simțea competent, o problemă de filosofie pură. Încă o dată, ne doream o filosofie supusă controlului ştiinței, venită în ajutorul ei. Şi credem că am reuşit, având în vedere că psihologia, neurologia, patologia, biologia au devenit din ce în ce mai deschise față de opiniile noastre, considerate la început paradoxale. Chiar şi paradoxale, aceste opinii n-ar fi fost niciodată antiştiințifice. Ar fi dovedit întotdeauna strădania de a constitui o metafizică, având o frontieră comună cu ştiința, aptă să se verifice asupra unei sumedenii de puncte. Să nu fi mers de-a lungul acestei frontiere, să fi remarcat doar că exista una, că metafizica şi

ştiința se învecinează şi deja ne-am fi dat seama de locul acordat ştiinței pozitive; după cum spuneam, nicio filosofie, nici măcar pozitivismul n-a situat-o atât de sus; ştiinței şi metafizicii le-am atribuit puterea de a atinge un absolut. Atâta doar, că am cerut ştiinței să rămână ştiințifică şi să nu se asocieze unei metafizici inconştiente, prezentându-se neştiutorilor sau semidocților sub masca ştiinței. Timp de peste o jumătate de secol, acest „scientism" a stat în calea metafizicii. Orice efort de intuire era descurajat de la început; se lovea de negații considerate ştiințifice. Este adevărat că, în unele cazuri, ele veneau de la savanți adevărați. Într-adevăr, ei se lăsau păcăliți de falsa metafizică desprinsă, chipurile, din ştiință; întorcându-se indirect la ştiință, o denatura în multe privințe. Mergea chiar până la a deforma observația punându-se, în anumite cazuri, între observator şi fapte. Credem că am demonstrat-o mai demult, prin exemple precise, mai ales cel al afaziilor, spre binele general al ştiinței şi, în acelaşi

timp, al filosofiei. Să presupunem că n-am vrea să fim nici destul de metafizician, nici suficient de savant pentru a ne lansa în aceste considerații, că nu ne interesează conținutul doctrinei, că nu-i cunoaştem metoda: o simplă privire îndreptată asupra aplicațiilor ne arată ce muncă de consolidare *(circonvallation)* ştiințifică este necesară înainte de a ataca cea mai neînsemnată problemă. Nici nu trebuie mai mult pentru a vedea ce poziție importantă ocupă ştiința. În realitate, aici se găseşte principala dificultate în cercetarea filosofică, aşa cum o înțelegem noi. Este uşor să judecăm asupra unor idei abstracte: construcția metafizică nu-i decât un joc, oricât de puțin am fi pregătiți pentru el. A aprofunda spiritul este, probabil, o muncă anevoioasă, dar niciun filosof nu se chinuie prea mult timp: de fiecare dată, va fi observat foarte repede ceea ce era în stare să observe. În schimb, dacă acceptăm o asemenea metodă, niciodată nu vom fi făcut destule studii pregătitoare, niciodată nu vom fi învățat de-ajuns. Iată o problemă filosofică.

N-am ales-o, ci am întâlnit-o. Ne blochează drumul şi, prin urmare, trebuie să înlăturăm obstacolul ori să ne lăsăm de filosofie. Niciun şiretlic posibil; să renunțăm la artificiul dialectic, cel care slăbeşte atenția şi dă, în vis, iluzia înaintării. Trebuie să depăşim dificultatea şi să analizăm problema în elementul ei. Încotro ne vom îndrepta? Nimeni nu ştie. Nimeni nu va spune nici măcar cărei ştiințe îi aparțin noile probleme. Poate că vom fi total străini de acea ştiință. Ce spun? Nu va fi de-ajuns să facem cunoştință cu ea, nici chiar s-o aprofundăm: câteodată, vom fi nevoiți să-i îmbunătățim anumite procedee, obiceiuri, teorii perfect adaptate faptelor şi rațiunilor care au dus la apariția unor noi întrebări. Fie! Ne vom iniția în ştiința necunoscută, o vom cerceta temeinic, la nevoie o vom reforma. Şi dacă ne trebuie luni sau ani? Îi vom consacra timpul necesar. Şi dacă o viață tot nu ne ajunge? Mai multe vieți îi vor da de capăt; niciun filosof nu-i obligat acum să construiască toată filosofia. Iată limbajul potrivit

filosofului. Această metodă i-o propunem. Indiferent de vârstă, ea îi cere să redevină oricând student.

La drept vorbind, filosofia aproape că a ajuns aici. În unele privințe, schimbarea s-a înfăptuit deja. Dacă părerile noastre au fost considerate, în general, paradoxale la vremea apariției lor, unele dintre ele au devenit astăzi comune; altele sunt pe cale de a deveni astfel. Să recunoaştem că nu puteau fi acceptate de la bun început. Trebuia să ne desprindem de obiceiuri adânc înrădăcinate, adevărate prelungiri ale naturii. Toate felurile de a vorbi, de a gândi, de a percepe implică faptul că imobilitatea şi imutabilitatea sunt de drept, că mişcarea şi schimbarea se adaugă, ca simple accidente, unor lucruri aflate în imposibilitatea de a se mişca sau de a se schimba prin ele înseşi. Reprezentarea schimbării ar consta în succesiunea calităților şi a stărilor unei substanțe. Fiecare calitate, fiecare stare ar ține de stabil, schimbarea făcându-se prin succesiunea lor: cât despre substanță, menită să suporte

succesiunea stărilor şi calităților, ea ar fi însăşi stabilitatea. Aceasta este logica imanentă limbilor noastre, formulată odată pentru totdeauna de către Aristotel: esența inteligenței este să judece, iar judecata se efectuează prin atribuirea predicatului unui subiect. Prin simplul fapt că îl numim, subiectul este definit drept invariabil; variația va consta în diversitatea stărilor afirmate rând pe rând. Prin asocierea unui predicat cu un subiect, a stabilului cu stabilul, vom urma înclinația inteligenței, ne vom conforma cerințelor limbajului şi, finalmente, ne supunem naturii. Căci natura a sortit omul vieții sociale; a dorit munca în comun; munca va fi posibilă, dacă vom pune de o parte stabilitatea absolut definitivă a subiectului, iar de cealaltă, stabilitățile provizorii, relativ constante, ale calităților şi ale stărilor, fiind din întâmplare chiar atribute. Enunțând subiectul, ne sprijinim comunicarea pe o cunoaştere deja deținută de interlocutori, deoarece se presupune că substanța este invariabilă; de-acum încolo, ei

ştiu încotro să-şi îndrepte atenția, când vrem să le transmitem informația, îi facem s-o aştepte prin introducerea substanței şi le-o furnizăm prin atribut. Natura ne-a predestinat să vedem în schimbare şi mişcare nişte accidente, să înălțăm imutabilitatea şi imobilitatea la rangul de esențe sau substanțe, în suporturi. Însă n-a făcut-o numai modelându-ne pentru viața socială, lăsându-ne toată libertatea în organizarea societății, dezvăluindu-ne necesitatea limbajului. Trebuie să precizăm că însăşi percepția noastră se orientează în funcție de această filosofie. Din continuitatea întinderii, ea decupează corpuri alese în aşa fel încât să poată fi luate drept invariabile în timp ce le observăm. Când variația este prea mare ca să nu ne atragă atenția, vom spune că starea cercetată a lăsat locul alteia, variind în aceeaşi măsură. Aici, tot natura, pregătitoare a acțiunii individuale şi sociale, a fixat liniile principale ale limbajului şi ale gândirii, fără să le facă să coincidă, lăsând un loc important contingenței şi variabili ta ții.

Pentru a ne convinge, va fi suficient să comparăm durata noastră cu ceea ce am putea numi durata lucrurilor: două ritmuri foarte diferite, calculate în aşa fel încât, în cel mai scurt interval perceptibil din timpul nostru, să aibă loc miliarde de oscilații sau, în general, evenimente exterioare repetabile; ne-ar trebui secole întregi ca să desfăşurăm această istorie enormă, însă noi o cuprindem într-o sinteză indivizibilă. Percepția, gândirea, limbajul, toate activitățile individuale sau sociale ale spiritului tind să ne pună în prezența obiectelor, pe care le-am putea lua drept invariabile şi imobile în timp ce le cercetăm, şi în prezența persoanelor, chiar a noastră, transformate pentru noi în obiecte şi, tocmai din această cauză, în substanțe invariabile. Cum să dezrădăcinăm o înclinație atât de profundă? Cum să aducem spiritul uman în stare să inverseze sensul acțiunii lui obişnuite, pornind de la schimbare şi mişcare, privite ca însăşi realitatea şi să nu mai vadă în opriri ori în stări decât instantanee luate din mişcare? Trebuie să

arătăm că, dacă mersul obişnuit al gândirii este util pe planul practic, comod pentru conversație, colaborare, acțiune, el conduce la probleme filosofice de nerezolvat pentru că sunt puse de-a-ndoaselea. Ne pronunțam pentru relativitatea oricărei cunoaşteri şi imposibilitatea de a atinge un absolut tocmai din cauză că le credeam insolubile şi nu ne dădeam seama că erau prost puse. De aici venea succesul pozitivismului şi al kantianismului pe vremea când ne-am apucat de filosofie. Pe măsură ce observăm adevărata cauză a antinomiilor ireductibile, trebuia să renunțăm treptat la atitudinea smerită. Antinomiile erau produse de om. Ele nu decurgeau din esența lucrurilor, ci din transferul automat, în planul speculației, al obiceiurilor deprinse în acțiune. Ceea ce se făcuse dintr-o neglijență a inteligenței, un efort al inteligenței putea să desfacă. Ar fi o eliberare pentru spiritul uman.

Să ne grăbim s-o spunem: o metodă propusă nu se face înțeleasă decât dacă o aplicăm unui exemplu. Aici, exemplul era

gata găsit. Era vorba să surprindem viața interioară în spatele juxtapunerii stărilor noastre, juxtapunere efectuată într-un timp spațializat. Experiența era la îndemâna oricui; cine a făcut-o, n-a avut dificultăți în a-şi reprezenta substanțialitatea eului (moi) ca însăşi durata lui. Spuneam că aceasta este continuitatea indivizibilă şi indestructibilă a unei melodii, unde trecutul intră în prezent şi formează cu el un întreg nedivizat; întregul rămâne nedivizat şi chiar indivizibil în ciuda sau, mai degrabă, grație celor ce se adaugă. Noi l-am intuit; de cum îi căutăm o reprezentare intelectuală, punem în şir, una după alta, stările devenite distincte ca perlele unui colier; pentru a le ține împreună, avem nevoie de un fir, nici noi nu ştim ce fel de fir, căci nu seamănă cu perlele, nu seamănă cu nimic, este o entitate vidă, un simplu cuvânt. Intuiția ne dă lucrul; inteligența nu surprinde din el decât transpunerea spațială, expresia metaforică.

Iată nişte aspecte clare în legătură cu propria noastră substanță. Ce să credem

despre substanța lucrurilor? Când am început să scriem, fizică nu cunoscuse încă progresele hotărâtoare din domeniul structurii materiei. Încă de pe-atunci, eram convins că imobilitatea şi invariabilitatea nu erau decât secvențe luate din ceea ce mişcă şi se schimbă. N-aveam cum să credem că materia, a cărei imagine solidă fusese obținută prin imobilizarea unor schimbări, percepute drept calități, este compusă tot din elemente solide. Degeaba a fost evitată orice reprezentare metaforică a atomului, a corpusculului, a elementului ultim, oricare ar fi el: era totuşi un *lucru*, servind de suport unor mişcări şi unor schimbări şi, prin urmare, nemişcător şi neschimbător prin el însuşi. După părerea noastră, mai devreme sau mai târziu, trebuia să renunțăm la ideea de suport. Am spus câte ceva în prima noastră carte: ajungem la „mişcări de mişcări", fără a putea, de altfel, să ne ducem gândul până la capăt[1]. Am încercat o

[1] *Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, 1889, p.156.*

aproximare mai bună în cartea următoare[1]. Am ajuns încă mai departe în conferințele despre „percepția schimbării”[2]. Acelaşi motiv pentru care scriam mai târziu că „evoluția nu s-ar putea reconstitui din fragmente ale evoluatului” ne făcea să credem că solidul trebuie să se descompună în cu totul altceva decât în solid. Inevitabila înclinație a spiritului de a-şi reprezenta elementul ca fiind fix era legitimă în alte domenii, de vreme ce este o cerință a acțiunii: tocmai de aceea speculația trebuia să se păzească de ea. Nu puteam decât să atragem atenția asupra acestei chestiuni. Mai devreme sau mai târziu, credeam noi, fizica va fi în stare să vadă în fixitatea elementului o formă de mobilitate. În acea zi, probabil că ştiința ar renunța să mai caute reprezentarea figurată, imaginea unei mişcări fiind cea a unui punct (adică tot a unui solid minuscul) care se

[1] Matière et mémoire, Paris, 1896, pp.221-228. Cf. Cap. IV în întregime şi, mai ales, p.233.

[2] La perception du changement, Oxford, 1911 (conferințe reproduse în prezentul volum).

mişcă. De fapt, marile descoperiri teoretice ale anilor din urmă i-au făcut pe fizicieni să presupună un fel de fuziune între undă şi corpuscul – noi am spune între substanță şi mişcare[1]. Un gânditor profund, ajuns de la matematică la filosofie, va vedea într-o bucată de fier „o continuitate melodică”[2].

Lungă ar fi lista „paradoxelor”, mai mult sau mai puțin înrudite cu „paradoxul” nostru fundamental, care au depăşit puțin câte puțin intervalul de la improbabilitate la probabilitate, pentru a se îndrepta, desigur, spre banalitate. Încă o dată, degeaba am plecat de la o experiență directă, rezultatele ei nu puteau fi adoptate decât dacă progresul experienței exterioare şi al tuturor procedeelor de judecată aferente îi impuneau adoptarea. Noi înşine eram în aceeaşi situație: o atare consecință a primelor noastre reflecții a fost clar observată şi

[1]Vezi în legătură cu aceasta Bachelard, Noumene et microphysique, pp.55-65 din culegerea „Recherches philosophiques, Paris, 1931-1932.

[2]Cu referire la ideile lui Whitehead şi la înrudirea lor cu ideile noastre, vezi Jean Wahl, La philosophie spéculative de Whitehead, pp. 145-155, în „Vers le concret”, Paris, 1932.

definitiv acceptată numai atunci când am ajuns din nou la ea pe o altă cale.

Vom da ca exemplu concepția noastră asupra relației psiho-fiziologice. Când ne-am pus problema acțiunii reciproce a corpului şi a spiritului, am făcut-o numai pentru că o întâlnisem în studiul despre „datele imediate ale conştiinței". Libertatea ne apăruse atunci ca un fapt; în schimb, afirmarea determinismului universal, stabilită de către savanți ca regulă de bază, era în general acceptată de către filosofi ca o dogmă ştiințifică. Libertatea umană era ea compatibilă cu determinismul naturii? Cum libertatea devenise pentru noi un fapt neîndoielnic, ea făcea obiectul primei noastre cărți aproape în întregime: determinismul s-ar îmbina cu ea cum ar putea; s-ar îmbina cu siguranță, pentru că nicio teorie nu poate rezista prea mult unui fapt. Însă problema lăsată deoparte în cursul primei lucrări se ridica acum inevitabil în fața noastră. Statornici în metodă, i-am cerut să se pună în termeni mai puțin generali şi chiar, dacă

era cu putință, să ia o formă concretă, să prindă contururile câtorva fapte asupra cărora să se exercite observația directă. Inutil să mai povestim aici în ce fel problema tradițională a „relației spiritului cu corpul” s-a tot restrâns până la a deveni cea a localizării cerebrale a memoriei. Aceasta din urmă, ea însăşi prea vastă, a ajuns treptat să se refere numai la memoria cuvintelor, mai precis la bolile acestei memorii speciale, la afazii. Studiul diverselor afazii, efectuat cu singură grijă de a detaşa faptele în stare pură, ne-a arătat că între conştiință şi organism există o relație imposibil de construit *a priori* printr-un raționament, o corespondență diferită şi de paralelism, şi de epifenomenism, şi de orice altceva de genul ăsta. Rolul creierului era de a alege în fiecare clipă, dintre amintiri, pe cele care puteau lămuri acțiunea începută şi să le excludă pe celelalte. Atunci redeveneau conştiente amintirile capabile să se insereze în cadrul motor mereu schimbător, dar întotdeauna pregătit; restul rămânea în inconştient.

Astfel, rolul corpului era să îndrepte viața spiritului, să-i sublinieze articulațiile motorii, aşa cum face un dirijor cu partitura muzicală; funcția creierului nu era aceea de a gândi, ci de a împiedica gândirea să se piardă în vis; era organul *atenției la viață*. La o asemenea concluzie am ajuns prin studierea amănunțită a faptelor normale şi a celor patologice şi, în general, prin observația exterioară. Numai atunci ne-am dat seama că experiența interioară în stare pură, dându-ne o „substanță" a cărei esență însăşi este de a *dura* şi, prin urmare, de a prelungi fără încetare în prezent un trecut indestructibil, ne-ar fi scutit şi chiar ne-ar fi interzis să căutăm locul unde se păstrează amintirea. Ea se păstrează singură, aşa cum recunoaştem cu toții când pronunțăm un cuvânt, de pildă. Pentru a-l pronunța, trebuie să ne amintim prima lui jumătate în momentul când o rostim pe a doua. Totuşi, nimeni nu va crede că prima a fost aşezată imediat în vreun sertăraş, cerebral sau nu, pentru ca, în clipa următoare, să vină

conştiința să-l caute. Dacă aşa stau lucrurile cu prima jumătate a cuvântului, la fel se va întâmpla şi cu cuvântul precedent: se uneşte cu ea în ceea ce priveşte sunetul şi sensul; tot aşa se va întâmpla şi cu începutul frazei, şi cu fraza anterioară, şi cu tot discursul, oricât de lung am fi vrut să-l facem, chiar infinit. Or, viața noastră întreagă, de la prima trezire a conştiinței, se aseamănă cu acest discurs prelungit la nesfârşit. Durata ei este substanțială, indivizibilă în calitate de durată pură. Astfel am fi putut, în cel mai rău caz, să economisim câțiva ani de cercetare. Cum inteligența noastră nu era diferită de cea a celorlalți oameni, forța de convingere, asociată cu intuiția duratei, când ne limităm la viața interioară, nu se întindea cu mult mai departe. Mai ales, cu ceea ce notasem despre viața interioară în prima carte, nu puteam aprofunda, aşa cum am făcut-o ulterior, diversele funcții intelectuale, memorie, asociație de idei, abstracție, generalizare, interpretare, atenție. Psiho-fiziologia pe o parte, psiho-patologia pe alta,

ne-au îndreptat atenția asupra câtorva probleme a căror studiere am fi neglijat-o fără ele; studiul ne-a făcut să le punem altfel. Rezultatele astfel obținute au acționat asupra psiho-fiziologiei şi a psiho-patologiei însăşi. Pentru a ne referi numai la ştiința din urmă, vom menționa importanță crescândă căpătată treptat de considerațiile asupra tensiunii psihologice, a atenției la viață şi de tot ce înconjoară conceptul de „schizofrenie". Până şi ideea conservării integrale a trecutului şi-a găsit tot mai mult verificarea empirică în vastul ansamblu al experiențelor inițiate de discipolii lui Freud.

Opiniile situate în punctul de convergență a trei speculații diferite, în loc de două, se fac mai încet acceptate. Ele sunt de ordin metafizic. Se referă la cuprinderea materiei de către spirit şi ar trebui să pună capăt conflictului antic dintre realism şi idealism, deplasând linia de demarcație între subiect şi obiect, între spirit şi materie. Şi aici problema se rezolvă punându-se altfel. Analiza psihologică singură ne arătase în memorie

planurile de conştiință succesive, de la „planul visului”, cel mai întins dintre toate, unde este desfăşurat, ca la baza unei piramide, tot trecutul persoanei, până la punctul comparabil cu vârful piramidei, unde memoria nu mai este decât percepția actualului cu acțiuni pe cale de a se naşte în prelungirea ei. Percepția tuturor corpurilor înconjurătoare îşi are locul în corpul organizat? Aşa se crede în general. Acțiunea corpurilor înconjurătoare s-ar exercita asupra creierului prin intermediul organelor de simț, în creier s-ar elabora senzații şi percepții inextensive: aceste percepții ar fi proiectate în afară prin conştiință şi, într-un anumit sens, ar acoperi obiectele exterioare. Însă comparația între datele psihologiei şi cele ale fiziologiei ne-ar arăta cu totul altceva. Ipoteza unei proiecții excentrice a senzațiilor ne apărea drept falsă când o cercetăm cu superficialitate, din ce în ce mai inteligibilă pe măsură ce o aprofundam, destul de firească când țineam cont de direcția în care se angajaseră psihologia şi filosofia şi de

iluzia inevitabilă căreia îi cădeam pradă, când decupam realitatea într-un anumit fel pentru a pune problemele în anumiți termeni. Era obligatoriu să imaginăm în creier nu ştiu ce reprezentare redusă, o miniatură a lumii exterioare, reducându-se mereu până la a nu mai avea întindere, ca să treacă de acolo, în conştiință: aceasta, înzestrată cu Spațiul ca şi cu o „formă", restituia întinderea neîntinsului *(l'inétendu)* şi regăsea, printr-o reconstrucție, lumea exterioară. Toate aceste teorii cădeau odată cu iluzia care le dăduse naştere. Nu în noi, ci în ele percepem obiectele; măcar în ele le-am percepe, dacă percepția noastră ar fi „pură". Aceasta era concluzia trasă. În fond, reveneam pur şi simplu la ideea simțului comun. Iată ce scriam: „Pe un om străin de speculațiile filosofice l-am uimi spunându-i că obiectul din fața lui, văzut şi atins, nu există decât în spiritul lui şi pentru spiritul lui sau chiar că nu există, în general, decât pentru un spirit, după cum voia Berkeley... Pe de altă parte, la fel de mult l-am uimi pe

acest interlocutor spunându-i că obiectul este cu totul deosebit de ceea ce observă la el... Deci, pentru simțul comun, obiectul există în el însuşi şi, pe de altă parte, obiectul este, în el însuşi, aşa pitoresc cum îl observăm: este o imagine, însă o imagine existentă în sine”[1]. O doctrină plasată în punctul de vedere al simțului comun cum a putut să pară atât de stranie? Acest fapt ni-l putem lămuri cu uşurință, când urmărim dezvoltarea filosofiei moderne şi când vedem cum s-a orientat ea de la bun început către idealism, lăsându-se purtată de avântul ştiinței pe cale de a se naşte. Realismul se afirmă în acelaşi fel; el s-a formulat prin opoziție cu idealismul, utilizând aceiaşi termeni; astfel încât filosofilor le-au fost create anumite deprinderi ale spiritului în virtutea cărora „obiectivul” şi „subiectivul” erau diferențiați de toți aproape în acelaşi chip, indiferent de raportul stabilit între cei doi termeni şi de şcoala filosofică căreia îi

[1]*Matière et mémoire, Cuvânt înainte la ediția a şaptea, p. II.*

aparțineau ei. Să renunțăm la aceste deprinderi era extrem de dificil; ne-am dat seama de asta cu ocazia efortului aproape dureros, mereu reînnoit, făcut de noi înşine că să putem reveni la un punct de vedere atât de asemănător cu cel al simțului comun. Primul capitol din *Materie şi memorie*, unde consemnam rezultatul reflecțiilor asupra „imaginilor", a fost socotit drept confuz de către toți cei cât de cât deprinşi cu speculația filosofică şi chiar în virtutea acestei deprinderi. Nu ştiu dacă s-a risipit confuzia: sigur este faptul că teoriile cunoaşterii apărute în ultimul timp, mai ales în străinătate, par să lase deoparte termenii aleşi deopotrivă de susținătorii şi de rivalii lui Kant pentru a pune problema. Revenim la datul imediat sau tindem către el.

Iată ce aveam de spus despre Ştiință şi despre reproşul primit pentru că am combătut-o. În ceea ce priveşte Inteligența, nu era câtuşi de puțin nevoie să ne agităm pentru ea. De ce n-o consultam pe ea mai întâi? Fiind inteligență şi, prin urmare,

înțelegând orice, ar fi trebuit să înțeleagă şi să spună că nu-i voiam decât binele. În realitate, ni se împotrivea, întâi, un raționalism sec, făcut mai ales din negații; i-am eliminat partea negativă prin simplul fapt că am propus anumite soluții. Apoi, un fel de verbiaj vicia, în cea mai mare măsură, probabil, încă o bună parte a cunoaşterii; am vrut să-l înlăturăm definitiv.

Într-adevăr, ce este inteligența? Felul omenesc de a gândi. Ea ne-a fost dată, aşa cum instinctul a fost dat albinei, pentru a ne călăuzi comportamentul. Pentru că natura ne-a sortit să folosim şi să stăpânim materia, inteligența evoluează cu uşurință numai în spațiu şi se simte în largul ei numai în neorganizat. De la origine, tinde să făurească; ea se manifestă printr-o activitate premergătoare artei mecanice şi printr-un limbaj prevestitor al ştiinței; restul de mentalitate primitivă constă în credință şi tradiție. Deci, dezvoltarea normală a inteligenței se efectuează în direcția ştiinței şi tehnicității. O mecanică încă grosolană

determină o matematică încă imprecisă; devenită ştiințifică, aceasta din urmă face să apară alte ştiințe în jurul ei şi perfecționează la nesfârşit arta mecanică. Ştiința gândeşte materia, iar arta o modelează; amândouă ne introduc în intimitatea naturii. Pe această latură, inteligența ar sfârşi, în principiu, prin a atinge un absolut. Atunci ar fi în întregime ea însăşi. Nesigură la început, pentru că nu era decât un presentiment al materiei, ea se desenează cu atât mai clar cu cât cunoaşte materia mai bine. Cum ar putea fi spiritul tot inteligență când se răsfrânge asupra lui însuşi? Este posibil să dăm lucrurilor ce nume vrem noi şi repet că nu văd niciun mare neajuns dacă cunoaşterea spiritului prin spirit se numeşte tot inteligență, pentru că ținem noi neapărat. Însă va trebui să precizăm că există două funcții intelectuale, inverse una față de cealaltă, căci spiritul nu gândeşte spiritul decât urcând panta obiceiurilor deprinse în contact cu materia, iar aceste obiceiuri sunt ceea ce numim în mod curent tendințe intelectuale. Şi atunci n-

ar fi mai bine să desemnăm prin alt nume o funcție evident diferită de ceea ce numim în general inteligență? Noi spunem că este intuiția. Ea reprezintă atenția îndreptată de spirit asupra lui însuşi, ca surplus, în timp ce se fixează asupra materiei, obiectul său. Această atenție suplimentară poate fi metodic cultivată şi dezvoltată. Astfel se va constitui o ştiință a spiritului, o adevărată metafizică; ea va defini pozitiv spiritul, în loc să-i nege tot ce ştim despre materie. Când înțelegem în acest fel metafizica şi-i atribuim cunoaşterea spiritului, nu afectăm cu nimic inteligența. Susținem că metafizică, atunci când era operă a inteligenței pure, elimina timpul şi, din acel moment, nega spiritul său îl definea în termeni negativi. Această cunoaştere a spiritului în întregime negativă, noi o cedăm cu plăcere inteligenței, dacă vrea neapărat s-o păstreze; atâta doar, noi afirmăm că există şi o alta. Nu reducem rolul inteligenței în nicio privință; nu o alungăm de pe niciunul dintre terenurile ocupate până acum; iar acolo unde se simte ca la ea acasă, îi

acordăm o putere contestată, în general, de filosofia modernă. Numai că, alături de ea, constatăm existența unei alte facultăți, capabile de un alt fel de cunoaştere. Pe de o parte, ştiința şi arta mecanică țin de inteligența pură; pe de altă parte, metafizica recurge la intuiție. Între aceste două extremități, vor veni să se aşeze ştiințele vieții morale, ale vieții sociale şi chiar ale vieții organice, acestea din urmă mai intelectuale, iar celelalte mai intuitive. Intuitivă sau intelectuală, cunoaşterea va purta pecetea preciziei.

Dimpotrivă, în conversație, sursa obişnuită a „criticii", nu există nimic precis. De unde provin ideile vehiculate? Care este importanța cuvintelor? Nu trebuie să credem că viața socială este un obicei dobândit şi transmis.

Omul este făcut pentru societate, aşa cum furnica este făcută pentru furnicar, cu diferența că furnica posedă mijloacele gata făcute pentru a-şi atinge țelul, în timp ce noi aducem cele necesare pentru a le reinventa şi, prin urmare, pentru a le varia forma.

Degeaba fiecare cuvânt din limbă este convențional, căci limbajul nu este o convenție, iar omul vorbeşte cu aceeaşi naturalețe ca atunci când merge. Care este funcția primitivă a limbajului? Aceea de a stabili o legătură în vederea cooperării. Limbajul transmite ordine sau avertismente. Prescrie ori descrie. În primul caz, avem de-a face cu acțiunea imediată, în cel de-al doilea, cu semnalarea unui lucru sau a uneia din proprietățile lui, în vederea acțiunii viitoare. Dar şi într-un caz, şi-n celălalt, funcția este industrială, comercială, militară, întotdeauna socială. Lucrurile descrise de limbaj au fost decupate din real de percepția umană, în vederea activității umane. Proprietățile semnalate sunt chemările lucrului la o muncă umană. După cum spuneam, cuvântul va fi acelaşi când demersul sugerat va fi acelaşi. Spiritul va atribui unor lucrări diferite aceeaşi proprietate, şi le va reprezenta în acelaşi chip, le va grupa în cele din urmă sub aceeaşi idee, peste tot unde sugestia aceluiaşi profit de obținut şi a aceleiaşi

acțiuni de făcut va determina acelaşi cuvânt. Acestea sunt originile cuvântului şi ale ideii. Fireşte că amândouă au evoluat. Nu mai sunt utilitare într-un mod chiar aşa de grosolan. Totuşi, au rămas utilitare. Gândirea socială nu poate să nu-şi păstreze structura de la origine. Ce este ea: inteligență ori intuiție? Accept că intuiția să-şi trimită lumina: nu există gândire fără spirit de finețe *(esprit de finesse)*, iar spiritul de finețe înseamnă reflexul intuiției în inteligență. Accept ca această parte de intuiție atât de neînsemnată să se mărească, să dea naştere poeziei, apoi prozei, să convertească în instrumente artistice cuvintele care nu erau la început decât semnale: acest miracol a fost săvârşit mai ales de către greci. Nu este mai puțin adevărat că gândirea şi limbajul sunt destinate de la origine să organizeze activitatea oamenilor în spațiu, sunt de esență intelectuală. Societatea trebuie neapărat să utilizeze intelectualitatea vagă – adaptare generală a spiritului la materie. Că filosofia s-a mulțumit mai întâi cu atât, că a

început prin a fi dialectică pură, nimic mai firesc. Nu dispunea de altceva. Un Platon, un Aristotel adoptă decupajul realității găsit în întregime în limbaj: „dialectic", din aceeaşi familie ca *διαλέγειν, διαλέγεσθαι* înseamnă în acelaşi timp „dialog" şi „distribuire"; o dialectică precum cea a lui Platon era concomitent o conversație în cadrul căreia se încerca să se ajungă la un acord asupra sensului unui cuvânt şi o repartizare a lucrurilor în funcție de indicațiile limbajului. Mai devreme sau mai târziu, sistemul ideilor modelate în funcție de cuvinte ar trebui să lase locul unei cunoaşteri exacte, reprezentate prin semne mai precise; atunci s-ar constitui ştiința luându-şi explicit că obiect materia, ca mijloc experimentarea, că ideal matematica; astfel, inteligența ar ajunge la completa aprofundare a materialității şi, prin urmare, a ei însăşi. Mai devreme sau mai târziu, s-ar dezvolta o filosofie care, la rândul său, s-ar elibera de cuvânt, de data asta pentru a merge în sens invers față de matematică şi pentru a accentua, din

cunoaşterea primitivă şi socială, intuitivul în loc de intelectual. Limbajul trebuia totuşi să rămână între intuiția şi inteligența astfel consolidate. Într-adevăr, el rămâne ceea ce a fost dintotdeauna. Degeaba a luat asupră-i mai multă ştiință şi filosofie, funcția nu şi-o îndeplineşte mai puțin. Inteligența, legată la început de el şi la fel de imprecisă ca el, s-a exprimat cu precizie în ştiință; a pus stăpânire pe materie. Intuiția, făcându-l să-i simtă influența, ar vrea să crească în filosofie şi să devină ceextensivă spiritului. Între cele două forme de gândire izolată, dăinuie totuşi gândirea în comun, întreagă gândirea omenească înainte de toate. Pe ea continuă limbajul s-o exprime. Că s-a lăsat impregnat de ştiință, de acord; însă spiritul ştiințific impune ca totul să fie repus în discuție în fiecare clipă, iar limbajul are nevoie de stabilitate. Are deschidere către filosofie; însă spiritul filosofic se obişnuieşte cu reînnoirea şi reinventarea aflate la baza lucrurilor, iar cuvintele au un sens determinat, o valoare convențională relativ fixă; ele nu pot exprima

noul decât ca repunere în ordine a celor vechi. De obicei, numim „raţiune”, poate cu o oarecare imprudenţă, logica aceasta conservatoare, dominând gândirea în comun: conversaţie *(conversation)* seamănă mult cu conservare *(conservation)*. Aici este în largul ei. Aici îşi exercită autoritatea legitimă. Într-adevăr, conversaţia ar trebui să se refere, teoretic, numai la lucrurile din viaţa socială. Obiectul esenţial al societăţii este de a introduce o anumită fixitate în modalitatea universală. Câte societăţi, tot atâtea insulițe întărite pe ici, pe colo, în oceanul devenirii. Această întărire este cu atât mai reuşită cu cât activitatea socială este mai inteligentă. Inteligenţa generală, facultatea de a aranja conceptele dând dovadă de „cumpătare” şi de a mânui cuvintele în mod corespunzător, trebuie să se înscrie în viaţa socială, tot aşa cum inteligenţa, în sensul strict al cuvântului, funcţie matematică a spiritului, trebuie să se ocupe de cunoaşterea materiei. Când spunem despre un om că este inteligent, ne gândim mai ales la primul tip

de inteligență. Prin asta înțelegem că are îndemânarea şi uşurința de a îmbina concepte uzuale spre a trage concluzii probabile. De altfel, nu putem decât să-i fim recunoscători atâta timp cât se limitează la lucrurile vieții de zi cu zi, în vederea căreia au fost făcute conceptele. Însă n-am accepta ca un om pur şi simplu inteligent să se amestece în rezolvarea problemelor ştiințifice, atât timp cât inteligența manifestată în ştiință devine spirit matematic, fizic, biologic şi substituie cuvintelor nişte semne mai bine adaptate. Cu atât mai mult ar trebui să i se interzică filosofia, unde problemele puse nu țin numai de inteligență. Dimpotrivă, este de la sine înțeles că omul inteligent este aici un om competent. Ne opunem acestei păreri. Inteligența o ținem la mare preț. Însă nu avem niciun fel de stimă față de „omul inteligent" capabil să vorbească, după toate aparențele, despre orice.

Iscusit la vorbă, activ în critică. Cine s-a detaşat de cuvinte ca să ajungă la lucruri, pentru a le regăsi articulațiile naturale,

pentru a aprofunda experimental o problemă, ştie bine că spiritul merge din surpriză în surpriză. În afara domeniului propriu-zis omenesc, social vreau să spun, verosimilul nu este aproape niciodată adevărat. Naturii prea puțin îi pasă să ne uşureze nouă conversația. Ce distanță între realitatea concretă şi cea pe care o vom fi reconstruit *a priori!* Un spirit critic şi nimic mai mult se limitează la această reconstruire, de vreme ce rolul lui nu este de a acționa asupra lucrului, ci de a cântări ceea ce altcineva a spus despre el. Cum va aprecia el, dacă nu comparând soluția ce i se oferă, extrasă din lucru, cu soluția compusă din ideile curente, adică din cuvintele depozitare ale gândirii sociale? Şi ce altceva însemna judecata lui decât că nu mai avem nevoie de cercetare, că aceasta deranjează societatea, că trebuie să tragem o linie sub cunoştințele imprecise acumulate în limbaj, să facem totul şi să ne limităm la atât? „Noi ştim totul" – iată postulatul metodei. Nimeni n-ar mai îndrăzni să-l aplice în critica teoriilor fizice ori

astronomice. Însă în filosofie, se procedează aşa în mod obişnuit. Celui ce a muncit, a luptat, a trudit pentru a înlătura ideile gata făcute şi pentru a lua contact cu lucrurile, i se opune soluția aşa-zis „cumpătată". Adevăratul cercetător ar trebui să protesteze. Lui îi revine sarcina de a arăta că facultatea de a critica astfel înțeleasă este o părere preconcepută datorată neştiinței şi că singura critică acceptabilă ar fi un nou studiu, mai aprofundat, dar la fel de direct asupra lucrului însuşi. Din nefericire, el însuşi este înclinat să critice cu orice ocazie, în timp ce n-a putut cerceta minuțios decât două-trei probleme. Contestându-i „inteligenței" pure puterea de a aprecia ceea ce face el, s-ar lipsi el însuşi de dreptul de a judeca în acele situații, în care nu mai este nici savant, nici filosof, ci pur şi simplu „inteligent". Deci preferă să adopte iluzia comună. De altfel, toate îl conduc la această iluzie. Se întâmplă frecvent ca, într-o problemă dificilă, să se ceară sfatul unor persoane incompetente, pentru că au atins

celebritatea prin competența lor în cu totul alte domenii. Ceea ce se laudă la ei şi, mai ales, se întăreşte în mintea publicului este ideea că există o facultate generală de a cunoaşte lucrurile fără a le fi studiat. O asemenea „inteligență" nu-i nici obiceiul de a mânui în conversație conceptele utile în viața socială, nici funcția matematică a spiritului, ci o anumită capacitate de a obține cunoaşterea realului din conceptele sociale, combinându-le cu mai multă sau mai puțină abilitate. Îndemânarea superioară ar fi tocmai ceea ce face superioritatea spiritului. Ca şi cum adevărata superioritate ar putea fi altceva decât o mai mare forță de concentrare *(attention)*! Ca şi cum această concentrare n-ar fi în mod obligatoriu specializată, adică înclinată prin natură sau obiceiuri spre anumite obiecte mai degrabă decât spre altele! Ca şi cum nu ea ar fi viziunea directă, străpungând vălul cuvintelor, ca şi cum nu neştiința însăşi ar da uşurința de a vorbi! În ceea ce ne priveşte, prețuim în egală măsură cunoaşterea ştiințifică, competența tehnică şi

viziunea intuitivă. Credem că este esențial omului să creeze material şi moral, să fabrice lucruri şi să se fabrice pe el însuşi. *Homo faber* – iată definiția propusă de noi. *Homo sapiens*, născut din reflecția lui *Homo faber* asupra propriei lui fabricații, ni se pare la fel de respectabil atât timp cât rezolvă prin inteligență problemele specifice numai ei: în alegerea acestor probleme, un filosof se poate înşela, un altul îi va deschide ochii; amândoi vor fi lucrat spre binele lor; amândoi vor fi demni de recunoştința şi de admirația noastră. Ne înclinăm şi în fața lui *Homo faber*, şi în fața lui *Homo sapiens*, mai ales că tind să se confunde unul cu altul. Singurul antipatic ni se pare *Homo loquax*, a cărui gândire, atunci când gândeşte, nu-i decât o reflecție asupra cuvintelor.

Odinioară, metodele de învățământ tindeau să formeze şi să perfecționeze acest tip de om. N-o mai fac şi acum într-o oarecare măsură? Fireşte, defectul este mai puțin pronunțat la noi decât în alte părți. Nicăieri mai mult ca în Franța, profesorul nu

încurajează inițiativa studentului, chiar a elevului. Totuşi, ne mai rămân multe de făcut. Nu voi vorbi aici despre lucrul manual, despre rolul ce l-ar putea juca într-o şcoală. Suntem predispuşi să vedem în el doar o destindere. Uităm că inteligența este esențialmente facultatea de a manipula materia, că tocmai aşa a început, că aceasta era dorința naturii. Şi atunci cum n-ar profita inteligența de educația mâinii? Să mergem mai departe. Mina copilului încearcă în mod firesc să construiască. Ajutând-o, oferindu-i cel puțin posibilitatea, mai târziu vom obține de la omul matur un randament superior; am spori în mod deosebit inventivitatea. Un ansamblu de cunoştințe preponderent livresc înlătură activitățile dornice să-şi ia avânt. Deci, să-l punem pe copil la lucrul manual şi să nu lăsăm să-i fie predat de o persoană necalificată. Să apelăm la învățătorul adevărat, ca să desăvârşească pipăitul până la a deveni tact. Nu mă opresc asupra acestui punct. La orice disciplină, litere sau ştiințe, învățământul nostru a

rămas prea verbal. Au trecut timpurile când era de-ajuns să fii om de lume şi să ştii să conversezi. Când este vorba de ştiință, expunem mai ales rezultatele. N-ar fi mai bine să-i inițiem pe elevi în metode? I-am face să le practice imediat; i-am încuraja să observe, să experimenteze, să reinventeze. Şi cum am fi ascultați! Cum am fi înțeleşi! Copilul este cercetător şi inventator, pândeşte mereu noutatea, este neliniştit de reguli, în sfârşit, mai aproape de natură decât de omul matur. Acesta este o ființă esențialmente sociabilă, el predă: bineînțeles că acordă prioritate unui întreg ansamblu de rezultate dobândite, alcătuind patrimoniul social, de care este mândru pe bună dreptate. Totuşi, aşa enciclopedic cum este programul, elevul va reține puține lucruri din toată ştiința asta gata făcută, de multe ori va fi studiat fără pasiune şi întotdeauna va fi uitat foarte repede. Fireşte, toate rezultatele obținute de umanitate sunt prețioase, însă țin de ştiința adultului, iar adultul le va găsi când va avea nevoie, dacă a învățat unde să

le caute. Să cultivăm în spiritul copilului o ştiinţă pe măsura vârstei lui şi să nu înăbuşim sub niciun strat de crengi şi frunze uscate, produs al vegetaţiei din trecut, plantă nouă, dornică să crească.

Oare n-am găsi neajunsuri de acelaşi fel în învăţământul nostru literar (atât de înaintat totuşi faţă de cel din alte ţări)? Va fi util să disertăm asupra operei unui mare scriitor; astfel, o vom face mai bine înţeleasă şi mai plăcută. Elevul începe s-o aprecieze şi, prin urmare, s-o înţeleagă. Înseamnă să spunem că mai întâi, copilul va trebui să reinventeze sau, cu alte cuvinte, să-şi însuşească până la un anumit punct inspiraţia autorului. Şi cum va reuşi dacă nu mergând pe urmele lui, imitându-i gesturile, mersul? A citi bine cu voce tare chiar asta implică. Mai târziu, inteligenţa va adăuga nuanţele. Însă nuanţa şi culoarea nu reprezintă nimic fără desene. Înaintea conceperii *(intellection)* propriu-zise, există percepţia structurii şi a mişcării; în

pagina citită, există punctuația şi ritmul[1]. Arta dicției constă în a le marca aşa cum trebuie, în a ține cont de relațiile temporale dintre diversele fraze ale paragrafului şi diverşii membri ai frazei, în a urmări fără încetare acel crescendo al sentimentului şi al gândirii până la punctul culminant, notat că într-o partitură. N-avem dreptate s-o considerăm o artă de divertisment. În loc să ajungă, la sfârşitul studiilor, un simplu ornament, ar trebui să fie de la bun început un suport. Pe ea s-ar baza restul, dacă ne mai lăsăm încă pradă iluziei că principalul este să ştim să vorbim despre lucruri şi că le cunoaştem suficient când ştim să discutăm despre ele. Însă nu cunoaştem şi nu

[1]*Despre faptul că ritmul desenează în linii mari sensul frazei cu adevărat scrise, că ne asigură comunicarea directă cu gândirea scriitorului înainte că studiul cuvintelor să fi adus culoarea şi nuanța, am vorbit altădată, mai ales într-o conferință ținută în 1912, cu titlul L'âme et le corps (cf. Volumului L'Energie spirituelle, p.32). Ne limităm la a rezuma o lecție făcută mai înainte la Collège de France. În această lecție, luaserăm drept exemplu o pagină sau două din Discours de la méthode şi încercaserăm să arătăm în ce fel mişcările de du-te-vino ale gândirii, fiecare în direcție determinată, trec din spiritul lui Descartes într-al nostru doar prin efectul ritmului aşa cum îl indică punctuația şi, mai ales, aşa cum îl marchează o lectură corectă cu voce tare.*

înțelegem decât ceea ce putem reinventa într-o oarecare măsură. În treacăt fie spus, există o anumită analogie între arta lecturii, aşa cum am definit-o mai înainte, şi intuiția recomandabilă filosofului. În pagina aleasă din marea carte a lumii, intuiția ar vrea să regăsească mişcarea şi ritmul alcătuirii, să retrăiască evoluția creatoare pătrunzând în ea prin simpatie. Am deschis o paranteză prea lungă. Este timpul s-o închidem. Nu mai trebuie să elaborăm un program de educare. Voiam doar să semnalăm anumite deprinderi ale spiritului, după părerea noastră, supărătoare şi încurajate de şcoală în practică, deşi le respinge în principiu. Voiam mai ales să protestăm încă o dată împotriva substituirii lucrurilor prin concepte şi împotriva a ceea ce am numi socializarea adevărului. Ea este firească spiritului uman, pentru că spiritul uman nu este destinat ştiinței pure, cu atât mai puțin filosofiei. Această socializare trebuie s-o rezervăm adevărurilor de ordin practic, în vederea cărora este făcută. N-are nimic de-a face cu

domeniul cunoaşterii pure, ştiință sau filosofie.

Respingem uşurința. Recomandăm o anumită manieră încurcată *(difficultuense)* de a gândi. Mai presus de orice, prețuim efortul.

Cum au putut unii să se înşele în această privință? Nu spunem nimic despre cei ce ar dori că „intuiția" să fie instinct ori sentiment. Niciun rând despre faptul că ceea ce am scris nu se potriveşte cu o asemenea interpretare. În tot ce am scris, există afirmația contrarie; intuiția înseamnă reflecție. Pentru că îndreptam atenția asupra mobilității aflate la baza lucrurilor, s-a pretins că încurajam nu ştiu ce lâncezeala a spiritului. Pentru că, în ochii noştri, substanța era o continuitate în schimbare, s-a spus că doctrina noastră era o justificare a instabilității. Tot atât ar fi să ne imaginăm că bacteriologul ne recomandă bolile microbiene, când ne arată peste tot numai microbi sau că fizicianul ne prescrie exercițiul datului în scrânciob, când reduce fenomenele naturii la simple oscilații. Una înseamnă un principiu de explicație şi cu

totul altceva o normă de comportament. S-ar putea spune chiar că numai filosoful, pentru că vede mobilitatea pretutindeni, nu poate s-o recomande, de vreme ce o crede inevitabilă, de vreme ce o descoperă în ceea ce se numeşte de obicei imobilitate. Adevărul este că degeaba îşi reprezintă stabilitatea ca o complexitate în schimbare sau ca un aspect particular al schimbării; degeaba descompune, indiferent cum, stabilitatea în schimbare: ca toată lumea, nu va deosebi mai puțin stabilitatea şi schimbarea. Şi pentru el, ca pentru toată lumea, se va pune întrebarea în ce măsură să se recomande societăților umane aparența specială numită stabilitate şi în ce măsură schimbarea pură şi simplă. Analiza schimbării lasă această chestiune neatinsă. Oricât de puțin bun simț ar avea, ca toată lumea, va judeca necesară o anume permanență a ceea ce este. Va spune că instituțiile trebuie să ofere un cadru relativ invariabil diversității şi mobilității desenelor individuale. Şi poate va înțelege mai bine ca nimeni altul rolul acestor

instituții. Oare ele nu continuă în domeniul acțiunii, stabilind imperative, opera de stabilizare înfăptuită de simțuri şi de intelect, când condensează în percepție oscilațiile materiei şi în concepte denumirea lucrurilor? Fără îndoială, în cadrul rigid al instituțiilor, societatea evoluează, susținută fiind de această rigiditate. Îndatorirea omului de stat este să urmărească această variație şi să modifice instituția atât cât este încă timpul s-o facă: din zece erori politice, nouă constau pur şi simplu în a crede adevărat ceea ce a încetat să mai fie astfel. A zecea eroare, poate cea mai gravă, constă în a nu crede adevărat ceea ce mai este încă aşa. În general, acțiunea cere un punct de sprijin solid, iar ființa vie tinde esențialmente către acțiunea eficace. Iată de ce am văzut într-o anumită stabilizare a lucrurilor funcția primordială a conştiinței. Spuneam că, instalată în universala mobilitate, conştiința capătă, într-o viziune aproape instantanee, o istorie enorm de îndelungată, derulată în afara ei. Cu cât mai înaltă este conştiința, cu atât mai

puternică este această tensiune a duratei sale în raport cu cea a lucrurilor.

*

Tensiune, concentrare – iată prin ce cuvinte caracterizam o metodă care cere spiritului o străduanie cu totul nouă pentru fiecare nouă problemă. Nicicând n-am fi putut da la iveală, din *Matière et mémoire*, anterioară cărții despre *L'Evolution créatrice*, o adevărată doctrină a evoluției (n-ar fi fost decât o aparență); nici din *Essai sur les données immédiates de la conscience* o teorie asupra raporturilor dintre corp şi suflet precum cea expusă ulterior în *Matière et mémoire* (n-am fi avut decât o construcție ipotetică); nici din pseudo-filozofia de care eram legat înainte de *Données immédiates* – adică nişte noțiuni generale acumulate în limbaj – concluziile asupra duratei şi vieții interioare prezentate în această primă lucrare. Inițierea în adevărata metodă filosofică datează din ziua când am respins soluțiile verbale, găsind în viața interioară un

prim câmp de experiență. Apoi, fiecare progres a fost o mărire a acestui câmp. A extinde logic o concluzie, a o aplica la alte obiecte fără a fi lărgit cu adevărat cercul investigațiilor este o înclinație naturală a spiritului uman în fața căreia nu trebuie să cedăm niciodată. Filosofia se lasă cu naivitate în voia ei când este dialectică pură, adică o încercare de a construi o metafizică folosind cunoştințele rudimentare acumulate în limbaj. Continuă s-o facă atunci când ridică anumite concluzii trase din anumite fapte la rangul de „principii generale" aplicabile la restul lucrurilor. Toată activitatea noastră a fost un protest îndreptat împotriva acestui mod de a filosofa. Astfel, am fost nevoiți să lăsăm deoparte chestiuni importante, cărora le-am fi dat cu uşurință un simulacru de răspuns prelungind până la ele rezultatele lucrărilor noastre precedente. Vom răspunde la una sau la alta dintre ele numai dacă ni se acordă timpul şi forța de a o rezolva în ea însăşi, pentru ea însăşi. Dacă nu, recunoscându-i metodei noastre meritul de a

ne fi dat ceea ce credem să fie soluția precisă a câtorva probleme, constatând în ceea ce ne priveşte, că putem găsi mai multe, ne vom limita la atât. N-am ținut niciodată să facem neapărat o carte.[1]

[1]*Eseul de față a fost terminat în 1922. Am adăugat numai câteva pagini referitoare la teoriile fizice actuale. La acea dată, nu eram încă în posesia rezultatelor pe care le-am expus în recenta lucrare Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932. Aceasta va explica ultimele rânduri din prezentul eseu.*

III.

Posibilul şi realul

Eseu publicat în revista suedeză Nordisk Tidskrift în noiembrie 1930[1]

Aş vrea să revin la un subiect deja abordat, la crearea continuă a noutății imprevizibile ce-şi urmează drumul în univers. În ceea ce mă priveşte, cred că o experimentez la fiecare pas. Degeaba îmi reprezint în amănunt ceea ce mi se va întâmpla: cât de săracă, abstractă, schematică este reprezentarea mea în comparație cu evenimentul efectiv produs! Realizarea aduce cu ea un ceva imprevizibil şi acesta schimbă totul. De pildă, trebuie să asist la o reuniune: ştiu pe cine voi întâlni, în jurul cărei mese, în ce ordine, pentru a discuta cutare problemă. Să spunem că

[1]*Articolul reprezenta dezvoltarea câtorva opinii prezentate în deschiderea „întâlnirii filosofice" de la Oxford, din 24 septembrie 1920. Scriindu-l pentru revista suedeză Nordisk Tidskrift, vroiam să ne exprimăm regretul de a nu fi putut merge la Stockholm, după cum e obiceiul, pentru a ține o conferință cu ocazia decernării Premiului Nobel. Până în prezent, articolul n-a apărut decât în limba suedeză.*

persoanele vin, se aşează şi discută conform aşteptărilor mele, că vor rosti exact ceea ce credeam eu că vor rosti: cu toate acestea, ansamblul îmi dă o impresie unică şi nouă, ca şi cum abia acum ar fi fost desenat dintr-o singură trăsătură de mâna unui artist. Adio imagine gata făcută, simplă juxtapunere, dinainte imaginabilă, a lucrurilor deja cunoscute! Recunosc că tabloul n-are valoarea artistică a unui Rembrandt sau Velâsquez: el este, în schimb, la fel de neaşteptat şi, în acest sens, la fel de original. Se va invoca faptul că nu cunoşteam detaliul circumstanţelor şi nu dispuneam de personaje, de gesturile şi de atitudinile lor şi că ansamblul îmi aduce ceva nou pentru că îmi pune la dispoziţie un surplus de elemente. Însă aceeaşi impresie de noutate o am şi în faţă derulării vieţii mele interioare. O simt mai puternică decât oricând în faţa acţiunii dorite de mine, al cărei singur stăpân sunt eu. Dacă reflectez înainte de a acţiona, momentele de chibzuire îmi apar în conştiinţă ca schiţele succesive, fiecare unică

în felul său, făcute de un pictor pentru un tablou; iar actul însuşi, împlinindu-se, degeaba realizează ceva dorit şi, prin urmare, prevăzut, căci nu are mai puțin forma lui originală. — *Fie*, ni se va spune; poate că există ceva original şi unic într-o stare sufletească; însă materia înseamnă repetiție, lumea exterioară se supune legilor matematice; o inteligență supraumană, cunoscând poziția, direcția şi viteza tuturor atomilor şi electronilor din universul material la un moment dat, ar putea calcula orice stare ulterioară a acestui univers, aşa cum facem cu eclipsele de soare sau de lună. — Să spunem că ar fi adevărat, dar numai pentru lumea inertă, deşi problema începe să fie controversată, cel puțin pentru fenomenele elementare. Lumea aceasta nu e decât o abstracție. Realitatea concretă înglobează ființele vii, conştiente, cuprinse în materia anorganică. Spun vii şi conştiente, căci consider că viul este conştient în principiu; devine inconştient în fapt doar acolo unde conştiința adoarme; până acolo

unde conştiința dormitează, la regnul vegetal de exemplu, există evoluție uniformă, progres determinat, îmbătrânire şi, în sfârşit, toate semnele exterioare ale duratei caracterizând conştiința. De altfel, de ce să vorbim de o materie inertă atunci când viața şi conştiința se inserează ca într-un cadru? Cu ce drept să situăm pe locul întâi inertul? Cei din vechime îşi imaginaseră un fel de Suflet al Lumii care ar asigura continuitatea de existență a universului material. Dând la o parte vălul mitic al acestei concepții, aş spune că lumea anorganică este o serie de repetiții sau de cvasi-repetiții infinit de rapide însumate în schimbări vizibile şi previzibile. Le-aş compara cu oscilațiile balansierului unui ceas: acestea depind de destinderea continuă a unui resort, care le leagă între ele; progresul este marcat prin aceste oscilații. Repetițiile ritmează viața ființelor conştiente şi le măsoară durată. Astfel, ființa vie durează prin esența ei: durează tocmai pentru că elaborează fără încetare noul şi pentru că nu există elaborare fără cercetare,

nici cercetare fără tatonări. Timpul este chiar această ezitare sau nu este deloc. Eliminați conştientul şi viul (şi n-o veți putea face decât printr-un efort artificial de abstragere, căci, încă o dată, poate că lumea materială implică prezența necesară a conştiinței şi a vieții) şi, într-adevăr, veți obține un univers ale cărui stări succesive sunt teoretic calculabile dinainte, că imaginile, anterioare derulării, juxtapuse pe filmul cinematografic. Şi atunci, la ce bun derularea? De ce realitatea se desfăşoară? Cum de nu este ea desfăşurată? La ce-i bun timpul? (Vorbesc de timpul real, concret şi nu de acel timp abstract, reprezentând doar a patra dimensiune a spațiului[1].) Odinioară, acesta a constituit punctul meu de plecare. Acum vreo cincizeci de ani, mă simțeam foarte legat de filosofia lui Spencer. Într-o bună zi, mi-am dat seama că acolo timpul nu era bun de

[1]*În Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, 1889, p.82, am arătat că Timpul măsurabil putea fi considerat drept „o a patra dimensiune a Spațiului". Bineînțeles că era vorba de Spațiul pur şi nu de amalgamul Spațiu-Timp al teoriei Relativității, însemnând cu totul altceva.*

nimic şi nu făcea nimic. Totuşi, mi-am spus eu, timpul înseamnă ceva. Deci acționează. Oare ce-ar putea el să facă? Simplul bun simț îmi răspundea: timpul este ceea ce se opune ca totul să fie dat dintr-o dată. Frânează sau este mai degrabă frânare. Deci trebuie să fie elaborare. Nu cumva este chiar mijlocul de creare şi de alegere? Oare existența timpului n-ar dovedi că există indeterminare în lucruri? Oare timpul n-ar fi chiar această indeterminare?

Nu asta este şi părerea majorității filosofilor, pentru că inteligența umană este făcută să apuce lucrurile de celălalt capăt. Spun inteligență şi nu gândire, nici spirit. Într-adevăr, alături de inteligență există percepția imediată, de către fiecare dintre noi a propriei activități şi a condițiilor în care ea se desfăşoară. Numiți-o cum doriți; avem sentimentul că noi suntem creatorii intențiilor, deciziilor, actelor noastre şi, prin urmare, ai obiceiurilor şi caracterului, în fine, propriii noştri creatori. Meşteşugari ai propriei vieți, chiar artişti când o dorim,

lucrăm neîncetat pentru a modela, cu materia oferită de trecut şi de prezent, prin ereditate şi circumstanțe, o figură unică, nouă, originală, imprevizibilă, ca forma dată argilei de către sculptor. Fireşte că avem cunoştință de această muncă şi de ceea ce are ea unic, în timp ce se face, însă principalul este s-o facem. N-avem motive s-o aprofundăm, nici n-avem nevoie să fim deplin conştienți de ea, nu mai mult decât are artistul nevoie să-şi analizeze puterea creatoare; el lasă această grijă pe seama filosofului şi se mulțumeşte să creeze. În schimb, trebuie ca sculptorul să cunoască tehnica artei lui şi să ştie tot ce se poate învăța despre ea: această tehnică priveşte mai ales ceea ce opera lui va avea comun cu celelalte; tehnica răspunde exigențelor materiei asupra căreia acționează artistul, iar materia i se impune lui că tuturor celorlalți artişti; în artă, tehnica ține de repetiție, de fabricarea şi nu de creația însăşi. Asupra ei se concentrează atenția artistului, ceea ce-aş numi intelectualitatea lui. Tot aşa, în făurirea

propriului caracter, ştim foarte puține despre puterea creatoare: pentru a afla mai multe, ar trebui să ne întoarcem asupra noastră înşine, să filosofăm, să urcăm panta naturii, căci natura a dorit acțiunea, nu s-a gândit câtuşi de puțin la speculație. De cum nu se mai pune simpla problemă de a simți în noi un elan şi de a ne asigura că putem acționa, ci de a răsfrânge gândirea asupra ei însăşi că să surprindă această putere şi să capteze acest elan, dificultatea creşte, ca şi cum ar trebui să inversăm direcția normală a cunoaşterii. Dimpotrivă, avem interesul major de a ne familiariza cu tehnica acțiunii noastre, adică de a extrage, din condițiile ei de desfăşurare tot ceea ce ne poate oferi modele şi reguli generale pe care se va bizui comportamentul nostru. În actele noastre, va exista noutate numai datorită repetiției găsite în lucruri. Prin esența ei, facultatea de a cunoaşte este capacitatea de a extrage din fluxul realului ceea ce este stabil şi regulat. Percepția ia în stăpânire excitațiile infinit repetate cum sunt, de exemplu, lumină sau

căldura, concentrându-le în senzații relativ invariabile: vederea unei culori condensează în ochii noştri, într-o fracțiune de secundă, miliarde şi miliarde de oscilații. Este vorba de a concepe? A ne forma o idee generală înseamnă a abstrage din lucrurile diverse şi schimbătoare un aspect comun neschimbător sau care, cel puțin, oferă măcar acțiunii noastre o bază invariabilă. Uniformitatea atitudinii, identitatea reacției eventuale sau virtuale în fața multiplicității şi a variabilității obiectelor reprezentate, iată ce marchează şi conturează generalitatea ideii. În sfârşit, este vorba de a înțelege? Aceasta înseamnă a găsi pur şi simplu raporturi, a fixa relații stabile între fapte trecătoare, a desprinde legi: operație cu atât mai reuşită cu cât relația este mai precisă, iar legea mai matematică. Toate funcțiile acestea sunt constitutive inteligenței. Amatoare de regularitate şi de stabilitate, inteligența se află întru adevăr atât timp cât se leagă de ceea ce este stabil şi regulat în real, de materialitate. Atunci ea atinge una dintre laturile absolutului, aşa

cum conştiința atinge o alta când surprinde în noi o perpetuă erupție de noutate sau atunci când, sporindu-se, îmbrățişează zbaterea infinit înnoitoare a naturii. Greşeala începe doar când inteligența pretinde să gândească unul dintre aspecte tot aşa cum l-a gândit pe celălalt şi să se ocupe de ceva pentru care n-a fost făcută.

Consider că marile probleme metafizice sunt, în general, rău puse, că ele se rezolvă deseori de la sine, dacă li se corectează enunțul, sau că sunt probleme puse în termeni iluzorii, spulberați de îndată ce privim mai de aproape termenii formulei. Într-adevăr, ele îşi fac apariția pentru că transpunem în fabricație ceea ce este creație. Realitatea înseamnă creştere globală şi nedivizată, invenție treptată, durată: la fel s-ar umfla un balon elastic luând în fiecare clipă forme neaşteptate. Inteligența îşi reprezintă originea şi evoluția ei ca pe o aranjare şi o rearanjare a părților având drept urmare schimbarea locului; teoretic, ea ar putea să prevadă oricare stare a

întregului: fixând un număr determinat de elemente stabile, se ajunge implicit, dinainte, la toate combinațiile posibile. Asta nu-i totul. Aşa cum o percepem direct, realitatea este un plin care se dilată fără încetare, necunoscând vidul. Ea are întindere, după cum are şi durată; dar această suprafață concretă nu este spațiul infinit şi divizibil la infinit folosit de inteligență ca teren pentru a construi. Spațiul concret a fost extras din lucruri. Nu lucrurile există în el, ci el există în lucruri. Numai că, de îndată ce gândirea judecă asupra realității, ea face din spațiu un loc de convergență. Cum are obiceiul să asambleze părțile într-un vid relativ, îşi imaginează că realitatea umple nu ştiu ce vid absolut. Or, dacă necunoaşterea noutății radicale se află la originea problemelor metafizice rău puse, obiceiul de a merge de la vid la plin reprezintă o sursă de probleme inexistente. De altfel, este uşor să vedem că a doua eroare rezultă din prima. Însă aş vrea s-o definesc cu mai multă precizie.

Spun că există pseudo-probleme, iar

acestea sunt problemele neliniştitoare ale metafizicii. Le reduc numărul la două. Una a generat teoriile ființei, cealaltă – teoriile cunoaşterii.

Prima constă în a ne întreba de ce există ființa, de ce există ceva sau cineva. Prea puțin contează natura a ceea ce este: spuneți-i materie, ori spirit, ori şi una şi alta, ori că materia şi spiritul nu sunt suficiente trimițând la o Cauză transcendentă: în orice caz, când observăm existențele, şi cauzele, şi cauzele cauzelor, ne simțim atraşi într-o goană fără sfârşit. Ne oprim numai pentru a scăpa de amețeală. Întotdeauna constatăm, sau credem astfel, că problema se mai pune încă şi nu-şi va găsi nicicând rezolvarea. Într-adevăr, nu va fi niciodată rezolvată, dar nici măcar n-ar fi trebuit pusă. N-o putem ridica decât dacă ne imaginăm un neant, ce ar preceda ființa. Spunem: „s-ar putea să nu existe nimic" şi atunci ne mirăm că există ceva – sau cineva. Analizați fraza următoare: „s-ar putea să nu existe nimic". Veți vedea că aveți de-a face cu termeni, câtuşi de puțin cu

idei, şi că „nimic” nu are aici nicio semnificație. „Nimic”, ca termen din limbajul obişnuit, nu poate avea sens decât dacă rămânem pe terenul propriu omului, al acțiunii şi al fabricării. „Nimic” desemnează absența a ceea ce căutăm, dorim, aşteptăm. Într-adevăr, dacă am presupune că experiența ne-ar prezenta vreodată un vid absolut, el ar fi limitat, conturat, deci tot ar fi ceva. Însă în realitate nu există vid. Nu percepem şi chiar nu concepem decât plinul. Un lucru dispare numai pentru că un altul i-a luat locul. Astfel, suprimare înseamnă substituire. Atâta doar, spunem „suprimare” când nu luăm în considerare decât una dintre cele două jumătăți ale substituirii sau, mai degrabă, una dintre cele două fețe, cea care ne interesează; astfel, dovedim că ne place să ne îndreptăm atenția asupra obiectului dispărut şi să o întoarcem de la cel ce îl înlocuieşte. Şi atunci spunem că nu mai există nimic, înțelegând prin aceasta că ceea ce este nu ne interesează, că nu ne interesăm decât de ceea ce nu mai este sau ar fi putut

fi. Ideea de absență, ori de neant, ori de nimic este inseparabil legată de cea de suprimare, reală sau eventuală, iar cea de suprimare, ea însăşi, nu este decât un aspect al ideii de substituire. Avem aici moduri de a gândi folosite în viața practică; în profesiunea noastră, contează în special ca gândirea să ştie să se aplece asupra realității şi să rămână legată, atunci când trebuie, de ceea ce era sau ar fi putut să fie, în loc să se lase acaparată de ceea ce este. Însă atunci când trecem de la domeniul făuririi la cel al creației, când ne întrebăm de ce există ființa, de ce există ceva sau cineva, de ce există lumea sau Dumnezeu şi nu neantul, în sfârşit, când punem cea mai neliniştitoare dintre problemele metafizice, acceptăm virtual o absurditate; dacă orice suprimare înseamnă o substituire, dacă ideea unei suprimări nu este decât ideea trunchiată a unei substituiri, atunci a vorbi despre suprimare a întregului şi a stabili o substituire inexistentă în fapt ar conduce la o contradicție cu sine însuşi. Ori ideea

suprimării întregului este la fel de reală că ideea de pătrat rotund – ca existența unui sunet, *flatus vocis*, — ori, în eventualitatea că reprezintă ceva, ea traduce o mişcare a inteligenței mergând de la un obiect la altul; inteligența îl preferă pe cel abia părăsit în defavoarea obiectului aflat în fața ei şi desemnează prin „absență a primului" prezența celui de-al doilea. Am stabilit întregul, apoi am făcut să dispară una câte una fiecare din părțile lui, fără a accepta să vedem ce anume o înlocuieşte: când vrem să totalizăm absențele, ceea ce avem în fața noastră este totalitatea prezențelor pur şi simplu puse în altă ordine. Cu alte cuvinte, pretinsa reprezentare a vidului absolut este, în realitate, cea a plinului universal, într-un spirit care sare mereu de la o parte la alta, cu hotărârea fermă de a nu cerceta decât vidul nemulțumirii lui în loc de plinul lucrurilor. Ceea ce revine la a spune că ideea de Nimic, când nu este decât un simplu cuvânt, implică tot atâta materie că ideea de întreg şi, în plus, o operație a gândirii. Acelaşi lucru l-aş

spune despre ideea de dezordine. De ce este universul dezordonat? Cum se impune regulă în fața neregulatului, iar forma în fața materiei? De unde vine faptul că gândirea noastră se regăseşte în lucruri? Ceea ce în Antichitate a constituit problema ființei, a devenit la moderni problema cunoaşterii şi s-a născut dintr-o iluzie de acelaşi fel. Ea dispare dacă socotim că ideea de dezordine are un sens determinat în câmpul iscusinței umane sau, cum spuneam noi, al fabricației şi nu în cel al creației. Dezordinea este pur şi simplu ordinea pe care n-o căutăm. Nu puteți suprima o ordine, nici măcar prin gândire, fără a face să apară o alta. Nu există finalitate sau voință pentru că există mecanism; dacă mecanismul cedează, o face în favoarea voinței, a capriciului, a finalității. Atunci când vă aşteptați la una din aceste ordini şi o găsiți pe cealaltă, spuneți că este dezordine, formulând ceea ce este în termenii a ceea ce ar putea sau ar trebui să fie şi obiectivându-vă regretul. Astfel, orice dezordine presupune două lucruri: în afara

noastră, o ordine; în noi, reprezentarea unei ordini diferite, singura care să ne intereseze. Deci, suprimare înseamnă tot substituire. Iar ideea suprimării oricărei ordini, adică a dezordinii absolute, ascunde o contradicție, de vreme ce constă în a recunoaşte o singură față a unei operații conținând, prin ipoteză, două. Ori ideea de dezordine absolută nu reprezintă decât o combinație de sunete, *flatus vocis*, ori, dacă ea corespunde unui lucru, traduce mişcarea spiritului sărind de la mecanism la finalitate, de la finalitate la mecanism; pentru a marca locul unde se află, lui îi place să indice de fiecare dată punctul unde nu se află. Deci, dacă vreți să suprimați ordinea, faceți să apară două sau mai multe. Ceea ce revine la a spune că această concepție a unei noi ordini venind să se alăture unei „absențe de ordine" implică o absurditate, iar problema dispare.

Cele două iluzii semnalate alcătuiesc în realitate una singură. Ele constau în a crede că există un *minus* în ideea de vid față de ideea de plin, un *minus* în conceptul de

dezordine față de cel de ordine. În realitate, există un conținut intelectual mai mare în ideile de dezordine şi neant, când ele reprezintă ceva, decât în cele de ordine şi existență; primele implică mai multe ordini, mai multe existențe şi, în plus, un joc al spiritului jonglând inconştient cu ele.

Aceeaşi iluzie o găsesc şi în cazul nostru. La baza doctrinelor care ignoră noutatea radicală a fiecărui moment al evoluției se află multe neînțelegeri şi erori. Se află mai ales ideea că posibilul înseamnă *mai puțin* decât realul şi că, din această cauză, posibilitatea lucrurilor le precede existența. Astfel, ele ar putea fi dinainte reprezentate; ele ar putea fi gândite înainte de a fi realizate. Însă situația inversă este cea adevărată. Dacă lăsăm deoparte sistemele închise, supuse unor legi pur matematice, izolabile pentru că durata nu le afectează, dacă luăm în considerare ansamblul realității concrete sau pur şi simplu lumea vieții şi, cu atât mai mult, cea a conştiinței, vom observa că există un plus şi nu un minus în posibilitatea fiecăreia din

stările succesive față de realitatea lor. Căci posibilul nu reprezintă decât realul ce conține în plus un act al spiritului care îi respinge imaginea în trecut, odată ce ea s-a produs. Însă obiceiurile noastre intelectuale ne împiedică să ne dăm seama de toate astea.

În timpul marelui război (primul război mondial, *n.tr.*), ziarele şi revistele lăsau deoparte câteodată tulburările îngrozitoare ale prezentului pentru a se gândi la ceea ce se va petrece mai târziu, după restabilirea păcii. Erau preocupate mai ales de viitorul literaturii. Într-o zi, a venit cineva la mine să mă întrebe cum îmi reprezint eu acest viitor. Am răspuns, cu o oarecare nesiguranță, că nu mi-l reprezentam nicicum. „Nu distingeți nici măcar câteva direcții posibile?, mi s-a spus. Să presupunem că nu puteți prevedea în detaliu; însă, în calitatea dumneavoastră de filosof, aveți cel puțin o idee de ansamblu. De pildă, cum concepeți, marea operă dramatică de mâine?" îmi voi aminti mereu uimirea interlocutorului meu, când i-am

răspuns: „Dacă aş şti ce va fi marea operă dramatică de mâine, aş face-o". Am văzut bine că el concepea opera viitoare că fiind închisă, chiar de atunci, în nu ştiu ce fel de dulap cu posibili: în virtutea vechilor mele relații cu filosofia, trebuia să fi obținut de la ea cheia dulapului. „însă opera de care vorbiți nu este încă posibilă", îi spun eu. — „Ba trebuie să fie, pentru că se va realiza" – „Nu, nu este posibilă. Cel mult, să spunem că *va fi fiind"* – Ce înțelegeți prin aceasta?" – „Este foarte simplu. Când apare un om talentat sau genial, el creează o operă: iat-o reală şi chiar prin aceasta ea devine retrospectiv şi retroactiv posibilă. Ea n-ar fi fost posibilă, dacă n-ar fi apărut acest om. Iată de ce vă spun că ea va fi fiind posibilă astăzi, dar nu este încă." „E puțin exagerat! Doar n-o să spuneți că viitorul are influență asupra prezentului, că prezentul introduce ceva în trecut, că acțiunea urcă panta timpului şi că imprimă ceva trecutului?" – „Depinde. Niciodată n-am pretins că am putea să inserăm realul în trecut şi să

lucrăm astfel mergând îndărăt. Dar este în afara oricărei îndoieli faptul că am putea introduce posibilul în trecut sau mai degrabă că ar putea să se ducă singur acolo, în orice moment. Pe măsură ce se creează realitatea, imprevizibilă şi nouă, imaginea ei se reflectă îndărăt, într-un trecut nedefinit; aşa se face că ea a fost dintotdeauna posibilă; constatăm în acest moment precis că ea a fost dintotdeauna posibilă şi de aceea spuneam că posibilitatea ei, care nu-i precede realitatea, o va fi precedat, odată realitatea apărută. Deci, posibilul este iluzia prezentului în trecut; ştiind că viitorul va sfârşi prin a fi prezent, efectul de miraj continuând să se producă fără încetare, ne spunem că în prezentul nostru actual, adică trecutul de mâine, imaginea ulterioară este deja cuprinsă, deşi nu reuşim s-o surprindem. Tocmai aici stă iluzia. Este ca şi cum ne-am fi închipuit că, zărindu-ne imaginea într-o oglindă în faţa căreia ne-am aşezat, am fi putut s-o atingem, dacă ne-am fi dus în spatele oglinzii. De altfel, crezând că

posibilul nu presupune realul, recunoaştem că realizarea adaugă ceva simplei posibilități: posibilul n-ar fi fost acolo dintotdeauna, fantomă aşteptându-şi ceasul; el ar fi devenit realitate prin adăugarea a ceva, vreo transfuzie de sânge sau de viață. Nu vedem că, dimpotrivă, posibilul implică realitatea corespunzătoare şi ceva pe deasupra alăturându-i-se, de vreme ce posibilul este efectul combinat al realității odată apărute şi al unui dispozitiv ce o aruncă îndărăt. Deci ideea, imanentă majorității filosofiilor şi naturală spiritului uman, a posibililor care s-ar realiza prin dobândirea de existență, este iluzie pură. La fel ar fi să pretindem că omul în carne şi oase provine din materializarea imaginii lui zărite în oglindă, sub pretext că în acest om real se află tot ce se găseşte în imaginea virtuală cu, în plus, soliditatea ce ne-ar permite s-o atingem. Adevărul este că avem nevoie de ceva în plus pentru a obține virtualul decât pentru real, ceva în plus pentru imaginea omului decât pentru omul însuşi, căci imaginea omului nu se va

contura dacă nu ne facem rost de un om şi, în plus, de o oglindă."

Este ceea ce uită interlocutorul meu când îmi punea întrebări despre teatrul de mâine. Poate că specula inconştient sensul cuvântului „posibil". Fără îndoială că *Hamlet* era posibil înainte de a fi fost realizat, dacă înțelegem prin aceasta că nu există vreun obstacol de netrecut în calea realizării lui. În acest sens special, numim posibil ceea ce nu este imposibil; este de la sine înțeles că această non-imposibilitate a unui lucru este condiția realizării lui. Însă posibilul în această accepție nu se află la niciun nivel al virtualului, al preexistentului ideal. Coborâți barieră şi veți şti că nimeni nu va trece calea ferată: nu rezultă de aici că veți putea prezice cine o va traversa atunci când o veți ridica. Totuşi, de la sensul negativ al termenului „posibil" veți trece pe nesimțite, inconştient, la sensul lui pozitiv. Mai înainte, posibilitatea însemna „absența interdicției"; acum faceți din ea o „preexistență sub formă de idee", ceea ce înseamnă cu totul altceva. În primul

înțeles al cuvântului, a spune că posibilitatea unui lucru îi precede realitatea era un truism: prin asta, înțelegeți pur şi simplu că obstacolele, fiind învinse, erau surmontabile[1]. În cel de-al doilea înțeles, avem de-a face cu o absurditate, căci este evident faptul că atunci când *Hamlet* de Shakespeare s-a conturat în mintea cuiva sub formă de posibil, chiar în acea clipă acel cineva l-a creat în realitate: or, acel cineva nu poate fi, prin definiție, decât Shakespeare însuşi. Degeaba vă imaginați la început că acest altcineva ar fi putut să apară înaintea lui Shakespeare: încă nu v-ați gândit la toate detaliile dramei. Pe măsură ce le completați, nu ştiu cum se face că predecesorul lui Shakespeare gândeşte tot ce va gândi Shakespeare, simte tot ce va simți el, ştie tot ce va şti el, percepe tot ce va percepe el, ocupă, prin urmare, acelaşi loc în timp şi în spațiu, are acelaşi corp şi acelaşi

[1] Ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva, în anumite cazuri, obstacolele au devenit surmontabile datorită acțiunii creatoare care le-a învins: acțiunea, imprevizibilă în ea însăşi, ar fi creat atunci „surmontabilitatea". Înaintea ei, obstacolele erau de neînvins şi, în absența ei, ar fi rămas astfel.

suflet: este Shakespeare însuşi.

Insist prea mult asupra unor lucruri de la sine înțelese. Când este vorba de o operă de artă, se impun toate aceste considerații. În cele din urmă, ni se va părea evident că artistul creează în acelaşi timp şi posibilul şi realul atunci când îşi execută opera. De unde vine şovăiala de a spune probabil aceleaşi lucruri despre natură? Nu cumva lumea este o operă de artă, incomparabil mai bogată decât a celui mai mare artist? Şi n-ar fi tot o absurditate, poate chiar mai ceva decât în primul caz, să presupunem că viitorul se conturează aici dinainte, că posibilitatea ar preexista realității? Încă o dată, accept faptul că stările viitoare ale unui sistem închis de puncte materiale sunt calculabile şi, prin urmare, vizibile în starea lui prezentă. Repet însă că acest sistem este extras sau abstras dintr-un întreg şi că, în afară de materia inertă şi neorganizată, acest întreg conține organizarea. Luați lumea concretă şi completă, cu viața şi conştiința prinse în cadrul ei; observați natura întreagă zămislind

alte specii cu forme la fel de originale şi de noi că desenul unui artist; dintre aceste specii, ocupați-vă de indivizii, plante sau animale, având fiecare propriul său caracter – eram cât pe ce să spun propria sa personalitate (căci un fir de iarbă seamănă cu un alt fir de iarbă tot aşa cum o pictură de Rafael seamănă cu una de Rembrandt); dincolo de omul individual, înălțați-vă până la societățile derulând acțiuni şi situații comparabile cu cele dintr-o dramă: şi atunci, cum să mai vorbeşti despre posibili care şi-ar preceda propria realizare? Dacă evenimentul se explică întotdeauna, după înfăptuirea lui, prin cutare sau cutare evenimente antecedente, cum să nu vezi că un eveniment cu totul diferit s-ar fi explicat la fel de bine, în aceleaşi circumstanțe, prin antecedente altfel alese – ce spun eu? – prin aceleaşi antecedente altfel decupate, altfel distribuite, în sfârşit altfel observate de către atenția retrospectivă? Printr-o mişcare orientată îndărăt, se efectuează o remodelare constantă a trecutului de către prezent, a

cauzei de către efect.

Nu ne dăm seama de acest fapt mereu din acelaşi motiv, mereu pradă aceleiaşi iluzii, pentru că întotdeauna considerăm ca un plus ceea ce reprezintă un minus şi ca un minus ceea ce reprezintă un plus: evoluția devine cu totul altceva decât realizarea unui program; porțile viitorului sunt larg deschise; libertății i se oferă un câmp nelimitat. Eroarea doctrinelor – foarte rare în istoria filosofiei – care au ştiut să facă loc indeterminării şi libertății în lume, este aceea de a nu fi văzut implicațiile celor afirmate de ele. Când vorbeau despre indeterminare, despre libertate, înțelegeau prin indeterminare o întrecere între posibili, prin libertate, o alegere printre posibili – ca şi cum posibilitatea n-ar fi creată prin libertatea însăşi! Ca şi cum oricare altă ipoteză, stabilind preexistența ideală a posibilului față de real, n-ar reduce noul la o simplă rearanjare a elementelor vechi! Ca şi cum n-ar fi pusă în situația de a-l lua, mai devreme sau mai târziu, drept calculabil şi previzibil!

Acceptând postulatul teoriei adverse, se făcea loc duşmanului. Trebuie să ne resemnăm: realul devine posibil şi nu posibilul devine real.

Adevărul e că filosofia nu a recunoscut niciodată deschis această creație continuă de noutate imprevizibilă. Anticii o respingeau deja; mai mult sau mai puțin platonicieni, îşi imaginau că Ființa era dată o dată pentru totdeauna, completă şi perfectă, în sistemul imuabil al Ideilor: deci lumea, desfăşurându-se sub ochii noştri, nu poate să mai adauge nimic. Dimpotrivă, ea nu înseamnă decât diminuare sau degradare; stările ei succesive ar măsura distanța crescătoare sau descrescătoare dintre ceea ce este, umbră proiectată în timp, şi ceea ce ar trebui să fie, Idee situată în eternitate; ele ar contura variațiile unui deficit, forma schimbătoare a unui gol. Timpul, chipurile, ar fi stricat totul. Modernii adoptă, într-adevăr, un alt punct de vedere. Ei nu se mai poartă cu Timpul ca şi când ar fi un intrus, tulburând eternitatea, ci l-ar reduce cu o deosebită plăcere la o simplă

aparență. Şi atunci, temporalul nu este decât forma confuză a raționalului. Ceea ce este perceput ca o succesiune de stări este conceput de către inteligență, odată cu împrăştierea ceței, drept un sistem de relații. Realul devine încă o dată etern, atâta doar că reprezintă eternitatea legilor în care se dizolvă fenomenele, în loc să fie eternitatea Ideilor care le serveşte drept model. Şi-ntr-un caz, şi-n celălalt, avem de-a face cu nişte teorii. Să rămânem la fapte. Timpul este un dat imediat. Aceasta ni-i de-ajuns şi, aşteptând să ni se demonstreze inexistența ori perversitatea lui, vom constata pur şi simplu că există irupere efectivă de noutate imprevizibilă.

Filosofia va avea de câştigat dacă va găsi vreun absolut în lumea mişcătoare a fenomenelor. Şi noi vom câştiga pentru că ne vom simți mai bucuroşi şi mai puternici. Mai bucuroşi fiindcă realitatea va dă fiecăruia dintre noi, atunci când se inventează sub ochii noştri, anumite satisfacții pe care arta le îngăduie pe alocuri privilegiaților sorții;

dincolo de fixitatea şi de monotonia percepute la început de simțurile hipnotizate prin stăruința nevoilor noastre, ea ne va descoperi noutatea mereu renăscânda, originalitatea dinamică a lucrurilor. Vom fi mai puternici, fiindcă vom simți că participăm, făurindu-ne pe noi înşine, la marea operă de creație aflată la originea tuturor lucrurilor, urmându-şi calea sub ochii noştri. Facultatea noastră de a acționa, surprinzându-se pe sine, va deveni mai intensă. Umiliți până acum, într-o atitudine de ascultare, sclavi ai nu ştiu cărei necesități naturale, ne vom înălța, stăpâni asociați unui Stăpân mai mare. Aceasta este concluzia studiului nostru. Să ne ferim de a vedea un simplu joc într-o speculație asupra raporturilor dintre posibil şi real. Poate fi un început în a trăi mai bine.

VI.

Intuiţia filosofică

Conferinţă ţinută la Congresul filosofic de la Bologna, 10 aprilie 1911

Aş vrea să supun atenției dumneavoastră câteva reflecții asupra spiritului filosofic. Mi se pare că, la ora actuală, – fapt dovedit şi de câteva studii prezentate la acest congres – metafizica încearcă să se simplifice şi să se apropie de viață. Cred că are dreptate s-o facă şi în acest sens ar trebui să ne îndreptăm eforturile. Afirm însă că aşa nu vom înfăptui nicio revoluție; ne vom limita să dăm forma cea mai potrivită temeiul *(le fond)* oricărei filosofii, vreau să spun oricărei filosofii deplin conştiente de funcția şi menirea să. Dificultatea literei nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere simplicitatea spiritului. Dacă nu ținem cont decât de doctrinele deja formulate, de sinteză în cadrul căreia ele par să cuprindă concluziile

filosofiilor anterioare şi ansamblul cunoştiinţelor dobândite, riscăm să nu mai observăm ceea ce este esenţialmente spontan în gândirea filosofică.

Toţi cei ce predau istoria filosofiei, toţi cei ce au ocazia să revină deseori asupra studiului aceloraşi doctrine şi să le aprofundeze din ce în ce mai mult ajung să facă următoarea remarcă. Un sistem filosofic pare să se înalţe mai întâi ca un edificiu complet, unde toate au fost în aşa fel rânduite încât să încapă orice problemă. Când îl completăm sub această formă, simţim o bucurie estetică dublată de o satisfacţie profesională. Prin urmare, nu numai că găsim aici ordinea în complexitate (iar noi contemplăm câteodată în joacă această ordine descriind-o), ci ne şi spunem cu mulţumire în glas că ştim de unde provin materialele şi cum a fost realizată construcţia. În problemele puse de filosof recunoaştem chestiunile dezbătute în jurul lui. În soluţiile date de el, regăsim aranjate sau deranjate, însă abia modificate,

elementele filosofiilor anterioare ori contemporane. Părerea asta trebuie să-i fi fost sugerată de cutare, cealaltă părere de cutare. Cu ceea ce a citit, înțeles, învățat el, fireşte că am putea recompune cea mai mare parte din ceea ce a făcut. Ne apucăm de lucru, urcăm la surse, punem în cumpănă influențele, izolăm similitudinile şi sfârşim prin a vedea distinct în doctrină ceea ce căutam: o sinteză mai mult sau mai puțin originală a ideilor în mijlocul cărora a trăit filosoful.

Însă contactul mereu reînnoit cu gândirea maestrului ne poate aduce, printr-o impregnare treptată, la un sentiment cu totul diferit. Nu spun că activitatea de comparare desfăşurată la început ar fi fost timp pierdut; fără străduința prealabilă de a recompune o filosofie din ceea ce nu este ea şi de a o lega de ceea ce o înconjoară, poate că n-am ajunge niciodată s-o atingem cu adevărat; căci spiritul uman este în aşa fel făcut încât începe să-nțeleagă noul numai atunci când a făcut tot ce-i stătea în putință pentru a-l

reduce la vechi. Pe măsură ce căutăm să pătrundem în gândirea filosofului, în loc să-i dăm ocol, vedem cum doctrina lui se transfigurează. La început scade dificultatea. Apoi părțile intră unele în altele. În sfârşit, totul se concentrează într-un punct unic de care ne-am putea apropia din ce în ce mai mult, deşi ne pierdem speranța că l-am putea atinge.

În acest punct se găseşte ceva simplu, infinit de simplu, atât de simplu încât filosoful nu reuşeşte niciodată s-o spună. De aceea a vorbit o viață întreagă. Nu putea formula ceea ce avea în minte fără a se simți obligat să-şi corecteze formula, apoi să-şi corecteze corectarea: astfel, din teorie în teorie, îndreptându-se atunci când credea că se completează, printr-o complicație generatoare de complicații şi prin dezvoltări juxtapuse altor dezvoltări, n-a făcut altceva decât să redea cu o aproximație sporită simplicitatea intuiției lui originare. Toată complexitatea doctrinei sale, tinzând spre infinit, nu-i altceva decât distanța

incomensurabilă dintre intuiția simplă şi mijloacele de care dispune pentru a o exprima.

Ce reprezintă această intuiție? Dacă filosoful n-a putut să-i dea formula, noi nici atât nu vom reuşi. Însă vom ajunge să surprindem şi să fixăm o anumită imagine intermediară între simplicitatea intuiției concrete şi complexitatea abstracțiilor ce o traduc. Această imagine schimbătoare şi amețitoare, neobservată poate să chinuie mintea filosofului, îl urmăreşte ca o umbră prin toate meandrele gândirii; chiar dacă nu este însăşi intuiția, ea se apropie de aceasta mai mult decât expresia conceptuală, în mod necesar simbolică, adoptată în scopul furnizării „explicațiilor". Să privim bine această umbră: vom ghici atitudinea corpului care o proiectează. Şi dacă ne străduim să imităm atitudinea respectivă, mai bine zis dacă ne plasăm în ea, vom revedea, atât cât este posibil, ceea ce a văzut filosoful.

De la bun început, această imagine se caracterizează prin puterea de *negare*

cuprinsă în ea. Vă amintiți cum proceda demonul lui Socrate: la un moment dat, bloca voința filosofului şi îl împiedica să acționeze în loc să-i indice ce anume avea de făcut. Mi se pare că uneori intuiția se comportă în materie speculativă că demonul lui Socrate în viața practică; cel puțin aşa debutează, sub această formă îşi continuă manifestările cele mai clare: interzice. În fața unor idei curent acceptate, a unor teze evidente la prima vedere, a unor afirmații considerate drept ştiințifice până atunci, ea şopteşte la urechea filosofului cuvântul: *Imposibil*! Imposibil, deşi înseşi faptele şi rațiunile te-ar îndemna să crezi că e posibil şi real şi sigur. Imposibil pentru că o anumită experiență, confuză, poate, însă hotărâtoare, îți spune prin mine că este incompatibilă cu faptele invocate şi cu rațiunile date şi că, prin urmare, faptele nu sunt observate cum trebuie, iar raționamentele sunt false. Cât de deosebită este această putere intuitivă de negare! Cum de nu a atras atenția istoricilor filosofiei? Nu se vede oare că primul demers

al filosofului, atunci când gândirea nu-i este încă sigură şi nu există ceva definitiv în doctrină, este de a respinge pentru totdeauna anumite lucruri? Mai târziu, va oscila în ceea ce va afirma; însă nu va oscila câtuşi de puțin în ceea ce neagă. Dacă afirmă lucruri diferite, o face tot în virtutea puterii de negare imanente intuiției ori imaginii ei. Se va fi lăsat în voia deducției leneşe a consecințelor în funcție de regulile unei logici rectilinii; deodată, în fața propriei afirmații, încearcă acelaşi sentiment de imposibilitate trăit în fața afirmației altcuiva. Într-adevăr, părăsind curba propriei gândiri pentru a urmări tangență, şi-a devenit exterior sieşi. Se întoarce în el când revine la intuiție. Din aceste plecări şi întoarceri sunt făcute oscilațiile unei doctrine care „se dezvoltă", adică se pierde, se regăseşte şi se corectează singură la nesfârşit.

Să lăsăm deoparte complicațiile şi să ne întoarcem la intuiția simplă sau măcar la imaginea care o traduce: vedem dintr-o dată cum doctrina depăşeşte condițiile de timp şi

de loc, deşi părea să depindă de ele. Fireşte, filosoful s-a ocupat de problemele puse pe vremea lui; ştiința utilizată sau criticată era ştiința vremii sale; în teoriile susținute de el, vom putea regăsi, dacă le vom căuta, chiar ideile contemporanilor şi ale înaintaşilor săi. Cum ar putea fi altfel? Pentru a face să se înțeleagă noul, trebuie să-l exprimăm în funcție de vechi; problemele deja puse, soluțiile găsite, filosofia şi ştiința timpului său au fost, pentru fiecare mare gânditor, materia pe care trebuia s-o folosească pentru a da o formă concretă gândirii. Fără a mai pune la socoteală faptul că, încă din Antichitate, se obişnuieşte să se prezinte orice filosofie drept un sistem complet, îmbrățişând tot ce se cunoaşte. Însă ar însemna să ne înşelăm într-un mod ciudat dacă am lua drept element constitutiv al doctrinei ceea ce nu a fost decât mijlocul ei de exprimare. Aşa cum spuneam mai înainte, aceasta este prima greşeală căreia îi cădem pradă când abordăm studiul unui sistem. Unele asemănări parțiale ne surprind, unele

apropieri par să ni se impună. Semnale atât de numeroase şi de stăruitoare sunt lansate din toate direcțiile către ingeniozitatea şi erudiția noastră, încât suntem tentați să recompunem gândirea maestrului din fragmente de idei luate de ici, de colo, cu riscul de a-l lăuda apoi că a ştiut să execute o frumoasă lucrare în mozaic – aşa cum dovedim că am putea face şi noi, de altfel. Însă iluzia nu durează câtuşi de puțin; imediat ne dăm seama că, tocmai acolo unde filosoful pare să repete lucruri deja spuse, el le gândeşte în felul său. Şi atunci renunțăm la a recompune; de cele mai multe ori, ni se întâmpla să alunecăm către o nouă iluzie, desigur, mai puțin gravă decât prima, însă mai persistentă ca ea. Bucuroşi ne imaginăm doctrina – chiar dacă aparține unui maestru – ca fiind ivită din filosofiile anterioare, reprezentând „un moment dintr-o evoluție". Fireşte, nu ne înşelăm în întregime, căci mai degrabă seamănă o filosofie cu un organism decât cu o asamblare şi-i mai bine să vorbim aici de evoluție decât de compoziție. Această

nouă comparație, pe lângă faptul că atribuie istoriei gândirii mai multă continuitate decât există în realitate, prezintă inconvenientul de a ne menține atenția fixată asupra complicației exterioare a sistemului şi asupra elementelor previzibile din forma lui superficială, în loc să ne îndemne să atingem cu degetul noutatea şi simplicitatea fondului. Un filosof demn de acest nume n-a spus niciodată decât un singur lucru: mai bine zis, a încercat să-l spună decât l-a spus cu adevărat. Şi n-a spus decât un singur lucru pentru că n-a văzut decât un singur punct: n-a fost o viziune, cât un contact; contactul a dat naştere unui impuls, iar impulsul, unei mişcări. Dacă această mişcare, asemănătoare unui anumit vârtej cu o anumită formă caracteristică, ni se arată în fața ochilor numai prin cele adunate de pe drum, nu este mai puțin adevărat că la fel de bine ar fi putut fi stârnite şi alte colburi, vârtejul rămânând acelaşi. Când o gândire aduce pe lume ceva nou, este obligată să se manifeste prin intermediul ideilor gata făcute întâlnite

în cale şi pe care le prinde în mişcarea ei; ea pare să se refere la timpul când a trăit filosoful; de cele mai multe ori, aceasta nu-i decât o aparență. Filosoful ar fi putut să trăiască cu câteva secole mai devreme; ar fi avut de-a face cu o altă filosofie şi cu o altă ştiință, şi-ar fi pus alte probleme; ar fi găsit alte formule; poate că niciun capitol din cărțile scrise n-ar fi fost ceea ce este; totuşi, ar fi spus acelaşi lucru.

Dați-mi voie să aleg un exemplu. Recurgeam mai devreme la amintirile dumneavoastră profesionale; dacă vreți, mă voi opri şi la câteva de-ale mele. Ca profesor la Collège de France, unul din cele două cursuri ținute acolo îl consacru istoriei filosofiei. Astfel că, timp de câțiva ani consecutiv, am putut efectua asupra lui Berkeley, apoi asupra lui Spinoza, experiența descrisă mai sus. Nu mă voi referi la Spinoza, ne-ar duce prea departe. Totuşi, nimic nu mi se pare mai instructiv decât contrastul dintre formă şi fond, existent într-o carte precum *Etica*. Pe de o parte, lucrurile acelea enorme

numite Substanță, Atribut şi Mod, echipamentul alcătuit din teoreme cu toată încâlceală de definiții, corolare şi şcolii, complexitatea de maşinărie şi forța de strivire îl fac pe debutant ca, în prezența *Eticii*, să fie cuprins de admirație şi de teamă, ca şi cum s-ar găsi în fața cuirasatului de tip Dreadnought. Pe de altă parte, există ceva subtil, foarte uşor şi aproape aerian, care fuge când ne apropiem de el. Acel ceva nu poate fi privit, nici măcar de la distanță, căci nu ne vom mai ocupa apoi de nimic altceva, nici de ceea ce trece drept esențial, nici chiar de dualitatea Gândirii şi a întinderii. Îndărătul masei apăsătoare de concepte înrudite cu cartezianismul şi aristotelismul, găsim intuiția lui Spinoza; nicio formulă, oricât de simplă, nu va fi suficient de simplă pentru a o exprima. Să spunem, mulțumindu-ne cu o aproximație, că ar consta în sentimentul unei coincidențe între actul prin care spiritul nostru cunoaşte perfect adevărul şi operația prin care Dumnezeu îl generează. Când devine

completă, „convertirea” alexandrinilor se face una cu „procesiunea” lor, iar atunci când omul, ieşit din divinitate, ajunge să intre din nou în ea, nu mai observă decât o mişcare unică acolo unde văzuse mai întâi cele două mişcări inverse de plecare şi de întoarcere. Experiența morală îşi asumă aici rolul de a rezolva o contradicție logică şi de a face, printr-o suprimare bruscă a Timpului, în aşa fel încât întoarcerea să fie o plecare. Cu cât ne înălțăm către această intuiție originară, cu atât înțelegem mai bine că, dacă Spinoza ar fi trăit înaintea lui Descartes, bineînțeles că ar fi scris altceva; totuşi, Spinoza trăind şi scriind, iată-ne siguri că avem spinozismul.

Ajung la Berkeley şi, de vreme ce-i iau ca exemplu, sper că nu vă veți supăra dacă îl voi analiza în detaliu: aici, concizia ar lucra în defavoarea rigorii. Este suficient să aruncăm o privire asupra operei lui Berkeley pentru a vedea cum se rezumă, ca de la sine, la patru teze fundamentale. Prima, definind un anumit idealism căruia i se alătură nouă teorie a viziunii *(vision)* (deşi filosoful

consideră nimerit s-o prezinte drept independentă pe aceasta din urmă), s-ar formula astfel: „materia este un ansamblu de idei”. A doua constă în a pretinde că ideile abstracte şi generale se reduc la cuvinte: asta-i nominalismul. A treia afirmă realitatea spiritelor şi le caracterizează prin voință: să spunem că ar fi spiritualismul şi voluntarismul. În sfârşit, ultima, putând fi numită teism, stabileşte existența lui Dumnezeu bazându-se cu precădere pe observarea materiei. Or, nimic mai uşor decât să regăsim, la contemporanii sau la înaintaşii lui Berkeley, cele patru teze formulate în termeni aproape identici. Ultima o întâlnim la teologi. A treia, la Duns Scot; Descartes a spus ceva asemănător. A doua a întreținut controversele din Evul Mediu, înainte de a-şi fi găsit locul în filosofia lui Hobbes. Cât despre prima, ea seamănă mult cu „ocazionalismul” lui Malebranche; ideea şi chiar formulare acestuia le descopeream în anumite texte de-ale lui Descartes. De altfel, nu se aşteptase apariția unui Descartes

pentru a observa că visul are întreaga aparență a realității şi că, în niciuna din percepțiile noastre luate separat, nimic nu ne poate garanta existența unui lucru situat în afara noastră. Astfel, cu filosofii antici sau, dacă nu vrem să ne ducem prea departe, cu Descartes şi Hobbes, cărora li-l alăturăm pe Locke, vom avea elementele necesare pentru reconstituirea exterioară a filosofiei lui Berkeley: îi vom lăsa cel mult teoria viziunii, propria lui operă în acest caz, a cărei originalitate, răsfrângându-se asupra restului, ar conferi ansamblului doctrinei aspectul său original. Să luăm deci feliile de filosofie veche şi modernă, să le punem în acelaşi castron, să adăugăm, în chip de oțet şi ulei, o anumită nerăbdare agresivă cu privire la dogmatismul matematic şi dorința, firească la un episcop filosof, de a împăca rațiunea cu credința, să amestecăm şi să le întoarcem bine, să aruncăm pe deasupra, ca tot atâtea verdețuri, câteva aforisme culese de la neoplatonicieni şi vom avea – iertată-mi fie expresia – o salată destul de

asemănătoare cu ceea ce a făcut Berkeley.

Ei bine, cine va proceda aşa, va fi incapabil să pătrundă în gândirea lui Berkeley. Nu mai vorbesc de dificultăţile şi de imposibilităţile întâlnite în explicaţiile de amănunt: foarte deosebit este „nominalismul" atunci când ajunge să instituie un număr important de idei generale în esenţe eterne, imanente Inteligenţei divine! Ciudată negarea realităţii corpurilor exprimată printr-o teorie pozitivă cu privire la natura materiei, teorie fertilă, îndepărtată pe cât posibil de idealismul steril ce confundă percepţia şi visul! Vreau să spun că ne este imposibil să examinăm cu atenţie filosofia lui Berkeley fără a vedea cum se apropie, apoi se întrepătrund cele patru teze precizate mai sus, astfel încât fiecare dintre ele pare să le cuprindă pe celelalte trei, să capete relief şi profunzime, să se deosebească radical de teoriile anterioare ori contemporane cu care le-am putea face să coincidă la suprafaţă. Fireşte că al doilea punct de vedere conform căruia doctrina apare ca un organism şi nu ca o asamblare

nu este punctul de vedere definitiv. Măcar este mai apropiat de adevăr. Nu pot intra în toate amănuntele; totuşi, trebuie să arăt cum putem deduce, pornind de la una sau două teze din cele patru, pe oricare din celelalte două sau trei.

Să luăm idealismul. El nu constă numai în a spune că toate corpurile sunt idei. La ce bun? Am fi obligați să afirmăm în continuare despre idei ceea ce experiența ne determină să afirmăm despre corpuri şi am înlocui pur şi simplu un cuvânt cu un altul; căci Berkeley sigur nu crede că materia va înceta să existe atunci când el va fi încetat să trăiască. Idealismul lui Berkeley înseamnă că materia este ceextensivă reprezentării noastre; că nu are interior, nu are dedesubturi; că nu ascunde nimic, nu închide nimic în sine; nu posedă nici puteri, nici virtualități de niciun fel; că se desfăşoară la suprafață şi că se păstrează în întregime, în fiecare clipă, prin ceea ce dă. De obicei, cuvântul „idee" desemnează o existență de acest gen, adică o existență complet realizată,

unde *l'être* (existența) este totuna cu *le paraître* (aparența), pe când cuvântul „lucru" ne face să ne gândim la o realitate care ar fi în acelaşi timp un rezervor de posibilități; din acest motiv, Berkeley preferă să dea corpurilor numele de idei şi nu de lucruri. Dacă ne imaginăm astfel „idealismul", vedem cum coincide el cu „nominalismul"; a doua teză, cu cât se afirmă mai limpede în mintea filosofului, cu atât mai clar se limitează la negarea ideilor generale abstrase, adică extrase din materie; evident că n-am putea să extragem ceva din ceea ce nu conține nimic şi, prin urmare, nici să scoatem dintr-o percepție altceva decât pe ea însăşi. Culoarea nu-i decât culoare, iar rezistența nu-i decât rezistență; deci culoarea şi rezistența nu vor avea niciodată nimic în comun, din datele văzului nu veți izola niciodată un element comun cu datele pipăitului. În caz că reuşiți totuşi să abstrageți şi din unele, şi din celelalte ceva comun tuturora, vă veți da seama, privind acest ceva, că aveți de-a face cu un cuvânt: iată nominalismul lui

Berkeley; iată, dintr-aceeaşi lovitură, şi „noua teorie a viziunii”. Dacă o întindere vizuală şi, în acelaşi timp, tactilă nu-i decât un cuvânt, cu atât mai mult acelaşi lucru este valabil pentru o întindere care s-ar adresa tuturor simțurilor: avem aici tot nominalism, căruia i se alătură însă respingerea teoriei carteziene a materiei. Nici să nu mai vorbim despre întindere; având în vedere structura limbajului, să ne limităm la a constata sinonimia expresiilor „am această percepție” şi „această percepție există”. Prin introducerea cuvântului „existență” în descrierea unor percepții cu totul diferite, cea de-a doua expresie ne face să credem că ele au ceva în comun şi ne imaginăm că diversitatea lor acoperă o unitate fundamentală, unitatea unei „substanțe” care nu este în realitate decât cuvântul *existență* ipostaziat: aveți aici tot idealismul lui Berkeley; şi, după cum spuneam, idealismul acesta se uneşte cu nominalismul.

— Să trecem acum, cu voia dumneavoastră, la teoria despre Dumnezeu

şi la cea despre spirite. Dacă un corp este făcut din „idei” sau, cu alte cuvinte, dacă este în întregime pasiv şi terminat, lipsit de puteri şi de virtualități, el nu poate acționa asupra altor corpuri; din acea clipă, mişcările corpurilor trebuie să fie efectele unei forțe active, generatoare a corpurilor înseşi; având în vedere ordinea vădită a universului, această forță nu poate fi decât o cauză inteligentă. Ne înşelăm atunci când instituim în realități, sub numele de idei generale, numele date de noi unor grupuri de obiecte sau unor percepții mai mult sau mai puțin artificial organizate pe planul materiei. Cu totul altfel stau lucrurile când ni se pare că descoperim, îndărătul planului pe care se desfăşoară materia, intențiile divine: desigur că ideea generală ce nu există în altă parte decât la suprafață, unind corpurile între ele, nu-i decât un cuvânt; însă ideea generală existentă în profunzime, legând corpurile de Dumnezeu sau, mai degrabă, coborând de la Dumnezeu la corpuri, este o realitate. Astfel, nominalismul lui Berkeley impune într-un

mod cu totul firesc dezvoltarea doctrinei în *Siris*, pe nedrept considerată o fantezie neoplatonicianã. Cu alte cuvinte, idealismul lui Berkeley este doar un aspect al teoriei ce-i pune pe Dumnezeu îndărătul tuturor manifestărilor materiei. În sfârşit, dacă Dumnezeu imprimă percepțiile sau, cum spune Berkeley, „ideile" în fiecare dintre noi, atunci ființa care primeşte percepțiile sau, mai bine zis, merge în întâmpinarea lor, este inversul unei idei: este o voință, limitată fără încetare de către voința divină. Punctul de întâlnire al celor două voințe este tocmai ceea ce numim noi materie. Dacă *percipi* înseamnă pasivitate pură, *percipere* este activitatea pură. Spirit uman, materie, spirit divin devin termenii pe care îi putem exprima numai unul în funcție de ceilalți. Spiritualismul lui Berkeley se dovedeşte a fi el însuşi doar un aspect al oricăreia din cele trei teze.

Astfel, diferitele părți ale sistemului se întrepătrund, ca la o ființă vie. Dar, aşa cum spuneam la început, spectacolul acestei întrepătrunderi ne dă, desigur, o imagine mai

exactă a corpului doctrinei; totuşi, ea nu ne permite încă să-i atingem sufletul.

Ne vom apropia de el numai dacă vom atinge *imaginea mediatoare* (vorbeam despre ea mai devreme). Această imagine este aproape materie prin aceea că se lasă încă văzută şi aproape spirit prin aceea că nu se mai lasă atinsă; fantoma ei ne bântuie în timp ce ne învârtim în jurul doctrinei şi trebuie să ne adresăm ei pentru a obține semnul hotărâtor, indicația atitudinii de luat şi a punctului de unde să privim. Imaginea mediatoare conturată în mintea interpretului pe măsură ce înaintează în studiul operei, exista altădată că atare în mintea maestrului? Dacă nu a fost aceea, a fost o alta putând să aparțină unui ordin de percepție diferit şi să nu aibă nicio asemănare materială cu ea; totuşi, imaginile sunt echivalente precum două traduceri în limbi diferite ale aceluiaşi original. Poate că ambele imagini, poate că şi alte imagini, tot echivalente au fost prezente în acelaşi timp în mintea filosofului, urmărindu-l pas cu pas,

de-a lungul evoluției gândirii lui. Sau poate n-a observat niciuna, şi s-a limitat la a relua contactul direct, pe alocuri, cu acest lucru mult mai subtil, cu însăşi intuiția. Atunci, noi, interpreții, n-avem încotro şi restabilim imaginea intermediară, sub amenințarea de a avea de vorbit de „intuiția originară" ca despre un gând confuz şi de „spiritul de doctrină" ca despre o abstracție; însă acest spirit reprezintă tocmai ceea ce este concret, iar această intuiție tocmai ceea ce este precis în sistem.

În cazul lui Berkeley, cred că văd două imagini diferite. Cel mai mult mă surprinde nu aceea a cărei indicație completă o găsim la Berkeley însuşi. Mi se pare că Berkeley consideră materia drept *o peliculă transparentă*, *subțire,* situată între om şi Dumnezeu. Ea rămâne transparentă atât timp cât filosofii nu se ocupă de ea, şi atunci Dumnezeu se arată direct. De cum metafizicienii sau simțul comun – atât cât are de-a face cu metafizica – se apropie de ea, imediat pelicula îşi pierde luciul şi se

îndeseşte, devine opacă şi formează un ecran, deoarece nişte cuvinte ca Substanță, Forță, întindere abstractă alunecă îndărătul ei, se acumulează acolo ca un strat de praf şi ne împiedică să-l zărim pe Dumnezeu prin transparență. Imaginea este abia schițată de Berkeley însuşi, deşi a spus cu propriile-i cuvinte că „stârnim praful şi apoi ne plângem că nu mai vedem”. Există o altă comparație, deseori amintită de filosof, nimic altceva decât transpunerea auditivă a imaginii vizuale abia descrise: materia ar fi limba pe care ne-o vorbeşte Dumnezeu. Metafizicile materiei, îndesind fiecare silabă, punând-o în valoare, instituind-o ca entitate independentă, ne-ar abate atenția de la sens, ar dirija-o către sunet şi ne-ar împiedica să urmăm cuvântul divin. Fie că ne oprim la una, fie la cealaltă, în ambele cazuri avem de-a face cu o imagine simplă şi este necesar s-o păstrăm sub ochii noştri. Dacă ea nu este intuiția generatoare a doctrinei, totuşi rezultă imediat din această intuiție şi se apropie de ea mai mult decât oricare alte teze luate

separat sau chiar împreună.

Oare putem surprinde intuiția însăşi? Nu avem decât două mijloace de exprimare, conceptul şi imaginea. Sistemul se dezvoltă prin concepte; el se concentrează în imagine atunci când îl împingem către intuiția din care coboară: dacă vrem să depăşim imaginea urcând mai sus decât ea, în mod necesar dăm tot peste concepte şi încă peste nişte concepte mai vagi şi mai generale decât cele de la care plecaserăm în căutarea imaginii şi a intuiției. Nevoită să ia această formă, îmbuteliată la ieşirea din izvor, ni se pare că nu există nimic în lumea asta mai searbăd şi rece că intuiția originară: banalitatea însăşi. Să spunem, de pildă, că Berkeley consideră sufletul uman ca fiind parțial unit cu Dumnezeu şi parțial independent, că ar fi în fiece clipă conştient de el însuşi, ca de o activitate imperfectă legată de o activitate mai înaltă, cu condiția să nu existe, pus între cele două, ceva sinonim cu pasivitatea absolută. Din intuiția originară a lui Berkeley, am exprima tot ce se

poate traduce imediat în concepte şi am obține totuşi ceva atât de abstract, încât ar fi aproape golit de conținut. Să ne limităm la aceste formule de vreme ce nu găsim altceva mai bun, dar să ne străduim să le insuflăm puțină viață. Să luăm tot ce a scris filosoful, să purtăm aceste idei către imaginea de unde coborâseră, odată închise în imagine, să le înălțăm până la formula abstractă sporită acum prin imagine şi idei. Să ne ocupăm de ea şi să vedem cât e de simplă şi cât se mai simplifică încă. Este cu atât mai simplă cu cât vom fi împins în ea mai multe lucruri. În sfârşit, împreună cu ea, să ne înălțăm spre punctul unde se concentrează în tensiune tot ce era dat în extensiune în cadrul doctrinei: acum, ne vom reprezenta felul în care, din acest centru de forță, inaccesibil de altfel, pleacă impulsul dătător de elan, adică intuiția însăşi. De acolo s-au ivit cele patru teze ale lui Berkeley, pentru că mişcarea respectivă a întâlnit în calea sa idei şi probleme ridicate de contemporanii lui Berkeley. Bineînțeles, în alte timpuri,

Berkeley ar fi formulat alte teze; deoarece mişcarea rămâne aceeaşi, tezele lui s-ar fi situat în acelaşi fel unele în raport cu altele; între ele ar fi existat aceeaşi relație, ca între cuvintele noi ale unei fraze noi purtătoare a unui sens vechi; şi ar fi fost aceeaşi filosofie.

Relația unei filosofii cu filosofiile anterioare sau contemporane nu-i deloc ceea ce ne-ar face să presupunem o anumită concepție despre istoria sistemelor. Filosoful nu ia idei preexistente pentru a le topi într-o sinteză superioară sau pentru a le combina cu o idee nouă. La fel ar fi să credem că, pentru a vorbi, vom căuta nişte cuvinte şi le vom pune cap la cap prin intermediul unui gând. Adevărul este că mai presus de cuvânt şi de frază se află ceva mult mai simplu decât ele: sensul; iar sensul este mai puțin un lucru gândit, cât o mişcare a gândirii, mai puțin o mişcare, cât o direcție. Aşa cum impulsul dat vieții embrionare determină diviziunea unei celule primitive în celule care se divid la rândul lor până ce se formează organismul complet, tot astfel mişcarea caracteristică a

oricărui act de gândire aduce această gândire, printr-o subdiviziune treptată a ei, să se desfăşoare din ce în ce mai mult pe planurile succesive ale spiritului, până ajunge la planul vorbirii. Acolo, ea se exprimă printr-o frază, adică printr-un grup de elemente preexistente; însă ea poate să aleagă aproape arbitrar primele elemente ale grupului, cu condiția că următoarele să fie complementare: acelaşi gând se traduce la fel de bine în diferite fraze compuse din cuvinte cu totul diferite, cu condiția ca între cuvinte să existe acelaşi raport. Acesta este procesul vorbirii. Şi asta este operația prin care se constituie o filosofie. Filosoful nu pleacă de la idei preexistente; cel mult, putem spune că ajunge la ele. În sfârşit, când accedem acolo, ideea prinsă în mişcarea spiritului său, pentru că primeşte o viață nouă aşa cum primeşte şi cuvântul sens de la frază, nu mai este ceea ce era în afara vârtejului.

*

Am descoperi o relație de acelaşi fel între un sistem filosofic şi ansamblul cunoştințelor

ştiinţifice din vremea când a trăit filosoful. Există o anumită concepţie a filosofiei conform căreia orice efort al gânditorului tinde să cuprindă într-o sinteză de mari proporţii rezultatele ştiinţelor particulare. Fireşte, mult timp s-a considerat că filosoful deţine ştiinţa universală. Astăzi, multiplicitatea ştiinţelor particulare, diversitatea şi complexitatea metodelor, masa enormă a faptelor fac imposibilă acumularea tuturor cunoştinţelor omeneşti într-un singur spirit. Totuşi, filosoful rămâne omul ştiinţei universale în sensul că, deşi nu mai poate să ştie totul, el trebuie să fie în stare să înveţe orice. Rezultă de aici că sarcina lui este aceea de a pune stăpânire pe ştiinţa gata făcută, să o aducă la un grad ridicat de generalitate şi să se îndrepte, din condensare în condensare, spre ceea ce s-a numit unificarea ştiinţei? Mi se pare straniu să ni se propună, în numele ştiinţei şi din respect pentru ştiinţă, o asemenea concepţie asupra filosofiei: nu cunosc o alta mai nepoliticoasă faţă de ştiinţă şi mai jignitoare pentru savant.

Timp îndelungat, un om a aplicat o anumită metodă ştiinţifică, a obţinut cu trudă nişte rezultate şi vine apoi să ne spună: „experienţa, cu sprijinul raţionamentului, ne conduce până la punctul acesta; cunoaşterea ştiinţifică începe aici şi sfârşeşte dincolo; iată concluziile mele”; iar filosoful ar avea dreptul să-i răspundă: „Foarte bine, lăsaţi-mi mie toate astea şi veţi vedea ce pot face eu din ele! Cunoaşterea dumneavoastră este incompletă, eu o voi completa. Ceea ce mi se prezintă separat, eu voi unifica. Cu aceleaşi materiale, de vreme ce este de la sine înţeles că mă voi mărgini la aceleaşi fapte observate de dumneavoastră, prin acelaşi fel de activitate, de vreme ce trebuie să mă limitez ca dumneavoastră la inducţie şi deducţie, voi face mai mult şi mai bine decât aţi făcut dumneavoastră.” Într-adevăr, ciudată pretenţie! În ce fel profesiunea de filosof acordă celui ce o practică puterea de a merge mai departe decât ştiinţa în aceeaşi direcţie ca ea? Recunosc că, în comparaţie cu alţii, anumiţi savanţi sunt înclinaţi să avanseze cu

repeziciune şi să-şi generalizeze rezultatul, să revină asupra lor şi să-şi critice metodele. În acest sens special al cuvântului, îi putem numi filosofi şi, de altfel, fiecare ştiinţă poate şi trebuie să aibă propria filosofie astfel înţeleasă. Însă acea filosofie este tot ştiinţă şi cine o face este tot un savant. Nu mai este vorba, ca mai înainte, de a ridica filosofia la rangul de sinteză a ştiinţelor pozitive şi de a pretinde, în numele spiritului filosofic, că se înalţă mai presus de ştiinţă în generalizarea aceloraşi fapte.

O asemenea concepţie despre rolul filosofului ar fi jignitoare pentru ştiinţă şi cu atât mai jignitoare pentru filosofie. Dacă savantul se opreşte într-un anumit punct pe calea generalizării şi a sintezei, nu-i clar că acolo se opreşte ceea ce experienţa obiectivă şi raţionamentul sigur ne permit să afirmăm? Şi de-acum încolo, pretinzând că înaintăm în aceeaşi direcţie, oare nu ne-am situa sistematic în arbitrar sau măcar în ipotetic? Să faci din filosofie un ansamblu de generalităţi depăşind generalizarea ştiinţifică

înseamnă să vrei ca filosoful să se mulțumească cu plauzibilul şi probabilitatea. Pentru majoritatea celor ce ne urmăresc de departe discuțiile, filosofia este într-adevăr domeniul simplului posibil, cel mult al probabilului; ei ar spune cu dragă inimă că filosofia începe acolo unde sfârşeşte certitudinea. Dar cine urmăreşte o asemenea situație pentru filosofie? Fireşte, nu tot ceea ce propune o filosofie este, în egală măsură, verificat şi verificabil. În multe momente şi în multe privințe, a impune spiritului să accepte nişte riscuri ține de esența filosofiei. Filosoful îşi asumă riscurile pentru că are încheiat un contract de asigurare şi pentru că se simte de nezdruncinat în certitudinile lui asupra anumitor lucruri. Ne va convinge şi pe noi în măsura în care va şti să ne comunice intuiția de unde îşi trage puterea.

Adevărul este că filosofia nu reprezintă o sinteză a ştiințelor particulare. Dacă ea se situează de multe ori pe terenul ştiinței, dacă uneori cuprinde într-o viziune mai simplă obiectele de care se ocupă ştiința, n-o face

prin intensificarea ştiinței sau prin aducerea rezultatelor din ştiință la un grad mai înalt de generalitate. Nu ar fi loc pentru două moduri de a cunoaşte, filosofie şi ştiință, dacă experiența nu s-ar prezenta sub două aspecte diferite. Pe de o parte, faptele se juxtapun altor fapte, aproape că se repetă, se măsoară cu aproximație şi, în sfârşit, se desfăşoară în sensul multiplicității şi al spațialității. Pe de altă parte, întrepătrunderea lor ține de durata pură, nesupusă legii şi măsurii. În ambele cazuri, experiența înseamnă conştiință; însă în primul caz, conştiința se deschide în afară şi devine exterioară în raport cu ea însăşi exact atât cât observă lucruri exterioare unele față de altele; în al doilea caz, conştiința se întoarce în ea însăşi, redevine stăpână pe sine şi se adânceşte. Cercetându-şi astfel propria adâncime, oare reuşeşte ea să pătrundă mai mult în interiorul materiei, al vieții, al realității în general? Am putea nega acest fapt dacă materiei i s-ar fi adăugat conştiința ca un simplu accident; însă am arătat că o

asemenea ipoteză, în funcție de latura abordată, este absurdă ori falsă, în contradicție cu ea însăşi sau contrazisă de fapte. L-am putea nega şi dacă această conştiință umană, deşi înrudită cu o conştiință mai vastă şi mai înaltă, ar fi dată la o parte şi dacă omul ar trebui să stea la vreun colț al naturii ca un copil pedepsit. Nici vorbă! Materia şi viața dau conținut lumii şi tot ele există şi-n noi; forțele care acționează asupra tuturor lucrurilor, le simțim şi noi; oricare ar fi esența intimă a ceea ce este şi a ceea ce se face, o găsim şi-n noi. Să ne coborâm atunci înlăuntrul nostru; cu cât mai în adânc va fi fiind punctul atins, cu atât mai puternic va fi avântul care ne trimite din nou la suprafață. Intuiția filosofică este tocmai acest contact, iar filosofia este tocmai elanul. Aduşi afară printr-un impuls venit din adâncuri, ne alăturăm ştiinței pe măsură ce gândirea ni se deschide împrăştiindu-se. Este necesar deci că filosofia să se poată modela după ştiință. Dacă o idee de origine aşa-zis intuitivă n-ar izbuti, prin divizări şi

subdivizarea diviziunilor, să acopere faptele observate în exterior şi legile cu ajutorul cărora ştiința le leagă unele de altele, dacă n-ar fi capabilă să corecteze anumite generalizări şi să îndrepte anumite observații, ea n-ar fi decât o pură fantezie, nu ar avea nimic comun cu intuiția. Dar, pe de altă parte, ideea în stare să aplice cu precizie faptelor şi legilor această împrăştiere a ei înseşi nu a fost obținută prin unificarea experienței exterioare; căci filosoful nu a ajuns la unitate, ci a plecat de la ea. Vorbesc, desigur, de o unitate restrânsă şi în acelaşi timp relativă, precum aceea care decupează o ființă vie din ansamblul lucrurilor. Activitatea prin intermediul căreia filosofia pare să asimileze rezultatele ştiinței pozitive, nu este o sinteză, ci o analiză, la fel ca operația în cursul căreia filosofia creează impresia că adună fragmente din filosofii anterioare.

Ştiința este auxiliarul acțiunii, iar acțiunea vizează un singur rezultat. Deci, inteligența ştiințifică se întreabă ce anume va trebui să facem pentru ca un anumit rezultat dorit să

fie obținut sau, în general, ce condiții sunt necesare pentru ca un anumit fenomen să se producă. Ea merge de la o aranjare a lucrurilor la o rearanjare a lor, de la o simultaneitate la o altă simultaneitate. Ea neglijează în mod obligatoriu ceea ce se petrece în interval; sau, dacă se ocupă de asta, o face pentru a observa şi alte aranjări, alte simultaneități. Cu metode menite să surprindă lucrurile gata făcute, ea n-ar putea, în general, să pătrundă în ceea ce se face, să urmeze mişcarea, să se înscrie în devenire, adică în viața lucrurilor. Această ultimă obligație îi revine filosofiei. Savantul este nevoit să surprindă din mişcare doar secvențe imobile şi să culeagă repetiții de-a lungul a ceea ce nu se repetă. El are grijă să separe realitatea cât mai comod cu putință pe planurile succesive pe care este ea desfăşurată, cu scopul de a o supune acțiunii omului. În timp ce savantul este obligat să umble cu tot felul de şiretlicuri, să adopte o atitudine bănuitoare şi războinică față de natură, filosoful se poartă cu ea prieteneşte.

Regula ştiinței este cea stabilită de Bacon: a se supune pentru a comanda. Filosoful nici nu se supune, nici nu comandă; el încearcă să se implice prin simpatie.

Din acest punct de vedere, esența filosofiei constă în spiritul de simplicitate. Fie că examinăm spiritul filosofic în el însuşi sau prin operele sale, fie că facem comparație între filosofie şi ştiință ori între o filosofie şi alte filosofii, întotdeauna vom descoperi cât de superficială este complicația; construcția nu-i decât un accesoriu, iar sinteză, o aparență: a filosofa este un act simplu.

*

Cu cât ne convingem mai mult de acest adevăr, cu atât vom fi tentați să scoatem filosofia din şcoală şi s-o apropiem de viață. Desigur, atitudinea gândirii comune, aşa cum rezultă ea din structura simțurilor, din inteligență şi limbaj, se învecinează mai mult cu atitudinea ştiinței decât cu cea a filosofiei. Prin asta înțeleg nu numai că acele categorii generale ale gândirii coincid cu categoriile ştiinței, că marile drumuri deschise de

simțurile noastre de-a curmezişul continuității realului sunt cele pe unde va trece ştiința, că percepția este ştiința pe cale de a se naşte, iar ştiința, o percepție adultă. Cunoaşterea obişnuită şi cunoaşterea ştiințifică, menite amândouă să pregătească acțiunea noastră asupra lucrurilor, sunt neapărat două viziuni de acelaşi gen, deşi precizia şi însemnătatea lor sunt inegale. Ceea ce vreau să spun este mai ales faptul că de regulă cunoaşterea este silită, după cum este şi cunoaşterea ştiințifică, din aceleaşi motive, să ia lucrurile într-un timp pulverizat, adică o clipă fără durată urmează unei clipe ce nu durează nici ea mai mult. Pentru ea, mişcarea este totuna cu o serie de poziții, schimbarea-i o serie de calități, iar devenirea în general nu-i decât o serie de stări. Ea pleacă de la imobilitate (ca şi cum imobilitatea ar putea fi altceva decât o aparență comparabilă cu efectul special produs de un mobil asupra altui mobil când se deplasează paralel, cu aceeaşi viteză) şi, printr-un aranjament iscusit de imobilități,

recompune o imitație a mişcării luând locul mişcării înseşi. Practic, operația aceasta este comodă, însă absurdă din punct de vedere teoretic. O năpădesc toate contradicțiile, toate falsele probleme întâlnite de Metafizică şi de Critică în calea lor.

Pentru că tocmai aici simțul comun întoarce spatele filosofiei, ne va fi de-ajuns să-i ordonăm stânga-mprejur pentru a-l resitua în direcția gândirii filosofice. Fără îndoială că intuiția presupune numeroase grade de intensitate, iar filosofia numeroase nivele de profunzime; însă spiritul adus la durata reală deja va trăi viața intuitivă, iar cunoaşterea lui asupra lucrurilor va fi deja filosofie. În locul unei discontinuități de momente care îşi iau locul într-un timp divizat la nesfârşit, el ar observa fluiditatea continuă a timpului real curgând indivizibil. Stările superficiale nu mai vin rând pe rând să ascundă un lucru oarecare şi nu mai întrețin cu el misteriosul raport dintre fenomen şi substanță. În locul lor, spiritul va surprinde o singură şi aceeaşi schimbare

prelungindu-se mereu, ca într-o melodie unde totul este devenire; pentru că aici devenirea este substanțială, nu are nevoie de suport. S-a terminat cu stările inerte, cu lucrurile moarte; nimic altceva decât mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieții. O asemenea viziune, unde realitatea se dovedeşte a fi continuă şi indivizibilă, se află pe drumul ducând spre intuiția filosofică.

Pentru a ajunge la intuiție, nu-i nevoie să părăsim domeniul simțurilor şi al conştiinței. A fost greşeala lui Kant s-o creadă. Mai întâi, el a dovedit prin argumente hotărâtoare că niciun suport dialectic nu ne va introduce vreodată în lumea de dincolo şi că o metafizică eficace ar fi neapărat o metafizică intuitivă. Apoi, a adăugat că o asemenea intuiție ne lipseşte şi o astfel de metafizică este cu neputință. Şi, într-adevăr, aşa ar fi dacă nu ar exista alt timp şi altă schimbare decât cele observate de Kant şi cu care, de altfel, avem şi noi de-a face; căci percepția obişnuită nu ar putea nici să iasă din timp, nici să surprindă altceva decât schimbarea.

Pentru a uşura acțiunea asupra lucrurilor, simțurile şi conştiința noastră fac praf timpul în care ne situăm în mod firesc şi schimbarea la al cărei spectacol asistăm de obicei. Să desfacem ceea ce au făcut ele, să ne aducem percepția la origini şi vom avea o cunoaştere nouă fără a fi avut nevoie să recurgem la noi facultăți.

Din generalizarea acestei cunoaşteri va câştiga nu numai speculația. Viața de toate zilele va primi lumină şi căldură. Căci lumea în care ne introduc simțurile şi conştiința nu este decât propria ei umbră; şi-i rece ca moartea. Aici totul este rânduit spre a ne asigura tihna, însă prezentul pare să reînceapă mereu; noi înşine, modelați artificial după imaginea unui univers nu mai puțin artificial, ne observăm în instantaneu, vorbim despre trecut ca despre trecut, vedem în amintire un fapt straniu sau, în orice caz, străin, un sprijin acordat spiritului de către materie. Dimpotrivă, să ne surprindem aşa cum suntem, într-un prezent dens şi, în plus, flexibil: îl putem dilata la nesfârşit spre

trecut, împingând astfel din ce în ce mai departe ecranul care ne ține ascunşi de noi înşine. Să surprindem lumea exterioară aşa cum este, nu numai la suprafață, în clipa de față, ci şi în profunzime, acolo unde trecutul apropiat o apasă şi-i imprimă elanul; într-un cuvânt, să ne obişnuim să vedem toate lucrurile *sub specie durationis*; imediat crispatul se destinde, ațipitul se trezeşte, iar mortul învie în percepția noastră înflăcărată. Satisfacțiile oferite de artă numai unor privilegiați ai naturii şi ai sorții – şi atunci cu zgârcenie –, filosofia astfel înțeleasă ni le va dărui tuturor, în fiecare clipă, însuflețind fantomele din jur şi nouă înşine dându-ne viață. Astfel, ea devine complementară ştiinței şi în practică şi în speculație. Pentru că aplicațiile ei urmăresc doar comoditatea existenței, ştiința ne promite bunăstarea, cel mult plăcerea. Însă filosofia ne-ar putea oferi bucuria.

VI.

Percepţia schimbării

Conferinţe ţinute la Universitatea din Oxford 26 şi 27 mai 1911

Prima conferinţă

Aş dori să încep prin a mulțumi Universității din Oxford pentru marea onoare făcută invitându-mă să vorbesc aici. În mintea mea, Oxford a reprezentat întotdeauna unul dintre puținele sanctuare unde se păstrează întreținute cu evlavie, transmise de la o generație la alta, căldura şi lumina gândirii antice. Mai ştiu însă că acest ataşament față de Antichitate nu împiedică Universitatea dumneavoastră să fie foarte modernă şi activă. În ceea ce priveşte filosofia, în special, sunt surprins să văd cu câtă profunzime şi originalitate se studiază aici filosofii antici (nu cumva unul dintre profesorii dumneavoastră reînnoia recent interpretarea teoriei platoniciene a Ideilor

asupra unor puncte esențiale?) şi, pe de altă parte, să văd cum Oxford-ul se găseşte în avangarda mişcării filosofice prin cele două concepții extreme despre natura adevărului: raționalismul integral şi pragmatismul. Această alianță a prezentului cu trecutul este fertilă în toate domeniile, dar nicăieri mai mult ca în filosofie. Bineînțeles că avem ceva nou de făcut şi poate că a venit momentul să ne dăm seama pe deplin: însă, pentru a fi nou, nu este neapărată nevoie să fii revoluționar. Mai degrabă să-i studiem pe antici, să ne pătrundem de spiritul lor şi să încercăm să facem, pe măsura forțelor noastre ceea ce ar face şi ei înşişi dacă ar trăi printre noi. Inițiați în ştiința noastră (şi nu mă refer numai la matematică sau fizică pentru că, probabil, nu le-ar schimba radical felul de a gândi, ci la biologia şi la psihologia de acum, mai ales), ei ar ajunge la rezultate foarte diferite de cele obținute atunci. Este tocmai ceea ce mă uimeşte în legătură cu schimbarea, problema pe care o voi prezenta astăzi.

Am ales-o deoarece o consider capitală şi apreciez că totul s-ar simplifica dacă am fi convinşi de realitatea schimbării şi dacă am face efortul necesar pentru a o surprinde. Ar dispărea dificultățile filosofice socotite de neînvins. Nu numai filosofia ar avea de câştigat, ci şi viața noastră de toate zilele. Poate că impresia făcută de lucruri asupra noastră şi reacția inteligenței, a sensibilității şi a voinței noastre în contact cu lucrurile ar suferi o transformare şi un fel de transfigurare. De obicei, ne uităm bine la schimbare, dar nu o remarcăm. Vorbim despre schimbare, dar nu ne gândim la ea. Spunem că totul se schimbă, că schimbarea există şi stă în firea lucrurilor: da, o spunem şi o repetăm: însă astea nu-s decât cuvinte, iar noi judecăm şi filosofăm ca şi cum schimbarea nici n-ar exista. Pentru a gândi şi pentru a vedea schimbarea, trebuie să dăm la o parte vălul prejudecăților, unele artificiale, create prin speculația filosofică, altele inerente simțului comun. Cred că vom sfârşi prin a ne înțelege în această privință şi

că vom constitui împreună o filosofie. Deci, prima noastră conferință se va referi nu atât la schimbarea în sine, cât la caracterele generale ale unei filosofii interesate de intuiția schimbării.

Iată un punct cu care toată lumea va fi de acord. Dacă simțurile şi conştiința ar avea o rază de acțiune nelimitată, dacă, în dubla direcție a materiei şi a spiritului, facultatea de a percepe ar fi nedeterminată, n-ar mai apărea nevoia de a concepe, nici de a raționa. A concepe este cazul cel mai rău când nu există posibilitatea de a percepe, iar raționamentul este menit să acopere vidul percepției ori să-i mărească raza de acțiune. Nu tăgăduiesc utilitatea ideilor abstracte şi generale – după cum nu contest valoarea biletelor de bancă. Aşa cum un bilet nu este decât o făgăduială a aurului, tot astfel o concepție nu are valoare decât prin eventualele percepții pe care le reprezintă. Sigur, nu este vorba de percepția unui lucru, a unei calități ori a unei stări. Se poate concepe o ordine, o armonie şi, în general, un

adevăr, preschimbat atunci într-o *realitate*. Deci, suntem de acord asupra acestui punct. Toată lumea a putut constata că, într-adevăr, concepțiile îmbinate cu cea mai mare iscusință şi raționamentele construite cu cea mai mare pricepere se prăbuşesc ca nişte castele din cărți de joc atunci când un fapt – un singur fapt observat în realitate – vine să le zdruncine. De altfel, metafizicienii şi teologii sunt gata să afirme că ființa perfectă este aceea care cunoaşte intuitiv toate lucrurile, fără a mai avea nevoie să treacă prin raționament, abstracție şi generalizare. Prin urmare, nicio dificultate asupra primului punct.

Nici asupra celui de-al doilea nu vor fi mai multe. Insuficiența facultăților noastre de percepție – insuficiență constatată prin facultăți legate de concepere şi raționament – este ceea ce a dat naştere filosofiei. Istoria doctrinelor o dovedeşte din plin. Concepțiile primilor gânditori greci erau, desigur, vecine apropiate ale percepției, deoarece ele îşi completau senzația imediată prin

transformările unui element sensibil ca apa, aerul său focul. Însă au venit filosofii şcolii din Elea şi, criticând ideea de transformare, au demonstrat sau au crezut că demonstrează imposibilitatea de a se menține aproape de datele simțurilor. De atunci, filosofia a mers mereu pe aceeaşi cale ducând spre lumea „suprasensibilă": lucrurile urmau să fie explicate prin „idei" pure. Este adevărat că, pentru filosofii antici, lumea inteligibilă era situată în afară şi deasupra celei observate de simțurile şi de conştiința noastră: facultățile de percepție nu ne arătau decât umbrele proiectate în timp şi spațiu de către Ideile imuabile şi veşnice. Dimpotrivă, pentru moderni, aceste esențe sunt constitutive înseşi lucrurilor sensibile; sunt adevărate substanțe unde fenomenele formează doar o peliculă superficială. Însă toți – şi anticii, şi modernii consimt să vadă în filosofie o substituire a perceputului prin concept. Datorită insuficienței simțurilor şi conştiinței noastre, toți recurg la facultăți ale spiritului diferite de cele perceptive, adică la

funcțiile de abstracție, generalizare şi raționament.

Deci putem cădea la înțelegere şi asupra celui de-al doilea punct. După părerea mea, nici al treilea nu va isca discuții.

Dacă aceasta este metoda filosofică, nu se poate să existe *o* filosofie, aşa cum există o ştiință; dimpotrivă, vor exista atâtea filosofii diferite citi filosofi originali întâlnim. Cum ar putea fi altfel? Oricât de abstractă ar fi o concepție, ea îşi are întotdeauna punctul de plecare într-o percepție. Inteligența combină şi separă; aranjează, deranjează, coordonează; nu creează. Îi trebuie o materie, iar această materie nu poate veni decât de la simțuri ori de la conştiință. Când o filosofie construieşte sau completează realitatea cu idei pure, ea nu face decât să substituie ori să adauge ansamblului de percepții concrete una dintre ele, elaborată, subțiată, rafinată, preschimbată astfel în idee abstractă şi generală. Însă în alegerea percepției privilegiate va exista întotdeauna ceva arbitrar. Ştiința pozitivă a păstrat pentru ea

tot ceea ce era incontestabil comun lucrurilor diferite, *cantitatea*. Filosofiei nu i-a mai rămas decât domeniul *calității*, unde toate sunt eterogene, unde o parte nu va reprezenta niciodată întregul decât în virtutea vreunui decret contestabil, dacă nu arbitrar. Întotdeauna acestui decret îi vom putea opune altele. Se vor ivi multe filosofii diferite, înzestrate cu diferite concepte. Se vor lupta la nesfârşit între ele.

După părerea mea, problema esențială este următoarea. De vreme ce orice încercare de filosofie pur conceptuală stârneşte mişcări antagoniste, iar pe terenul dialecticii pure nu există sistem căruia să nu-i putem opune un altul, vom rămâne noi oare pe acest teren? Oare n-ar fi mai bine să revenim la percepție, s-o facem să se extindă (bineînțeles, fără a renunța la exercițiul facultăților de concepție şi de raționament)? spuneam că insuficiența percepției naturale i-a determinat pe filosofi să-şi completeze percepția prin concepție – aceasta din urmă trebuind să acopere intervalurile dintre datele simțurilor sau ale

conştiinței şi, astfel, să unifice şi să sistematizeze cunoaşterea asupra lucrurilor. Examinarea doctrinelor ne arată că facultatea de a concepe, în timp ce înaintează în această activitate de integrare, este constrânsă să elimine din real numeroase diferențe calitative, să atenueze în mare parte percepțiile, să ne sărăcească viziunea concretă asupra universului. Tocmai pentru că fiecare filosofie ajunge, cu sau fără voia ei, în situația de a proceda aşa, ea generează filosofiile antagoniste bazate exact pe ceea ce lasă ea deoparte.

Metoda nu-şi atinge scopul, dimpotrivă: teoretic, trebuia să extindă şi să completeze percepția; în realitate, ea se vede obligată să şteargă o mulțime de percepții în favoarea uneia dintre ele, considerată reprezentativă pentru toate celelalte. Să presupunem că, în loc să ne înălțăm deasupra percepției lucrurilor, vrem să ne cufundăm în ea pentru a o adânci şi spori. Să presupunem că ne-am implica şi voința şi că, prin amplificarea ei, ni s-ar amplifica şi viziunea asupra lucrurilor.

De data asta, vom obține o filosofie unde nu vom sacrifica nimic din datele simțurilor ori ale conştiinței: nicio calitate, niciun aspect al realului nu ar lua locul restului sub pretextul că l-ar explica. Mai mult decât orice, am avea o filosofie căreia nu i-am putea opune alte filosofii, deoarece n-ar lăsa nimic pe dinafară, astfel încât să aibă ce să culeagă celelalte doctrine: ar cuprinde totul. Ea ar sesiza tot ce este dat şi chiar mai mult decât atât, căci simțurile şi conştiința, chemate să se alăture unui efort neobişnuit, i-ar oferi mult mai multe decât de obicei. Multiplicității sistemelor care luptă între ele, înarmate cu noțiuni diferite, i-ar putea lua locul unitatea unei doctrine capabile să-i împace pe toți gânditorii într-o aceeaşi percepție. De altfel, această percepție s-ar lărgi mereu datorită efortului comun al filosofilor îndreptat în aceeaşi direcție.

Se va spune că aceasta lărgire este imposibilă. Cum să ceri ochilor, chiar şi ochilor minții, să vadă mai mult decât ceea ce văd? Atenția poate preciza, lămuri,

intensifica: totuşi, ea nu face să răsară în câmpul percepției ceea ce nu se găsea acolo de la bun început. Iată obiecția. — După părerea mea, ea este contrazisă de experiență. Într-adevăr, de secole încoace, există oameni a căror menire este aceea de a vedea şi de a ne face să vedem ceea ce nu observăm în mod firesc. Aceştia sunt artiştii.

Ce anume urmăreşte arta dacă nu să ne arate, în natură şi în spirit, în afara noastră şi în noi, nişte lucruri care nu ne impresionau în mod explicit simțurile şi conştiința? Atunci când exprimă o stare sufletească, poetul şi romancierul nu o creează în întregime; ei ar rămâne de neînțeles dacă n-am observa şi-n noi, până la un anumit punct, ceea ce spun ei despre cineva. Pe măsură ce ne vorbesc, ni se dezvăluie nuanțele emoției şi ale gândirii lor; ele puteau fi reprezentate şi-n noi, cu mult timp înainte, însă rămâneau invizibile: ca o imagine fotografică înainte de a fi introdusă în baia de revelator. Acest revelator este pentru noi poetul. Nicăieri menirea artistului

nu se arată cu mai multă claritate că în artele bazate în mare măsură pe imitație – mă refer aici la pictură. Marilor pictori li se datorează o anumită viziune asupra lucrurilor; ea a devenit sau va deveni viziunea tuturor. Un Corot, un Turner, pentru a nu-i cita decât pe aceştia, au remarcat în natură multe aspecte neobservate de noi până atunci. Se va spune că ei n-au văzut, ci au creat, că ne-au oferit produsele imaginației lor, că noi ne însuşim invențiile lor pentru că ne plac, că ne delectăm pur şi simplu privind natura prin intermediul imaginii executate de ei? — Într-o anumită măsură, este adevărat; dacă asta ar fi totul, de ce am mai spune despre anumite opere – cele ale maeştrilor – că sunt *adevărate*? Unde ar mai fi diferența între marea artă şi fantezia pură? Să analizăm ce anume simțim în fața unui Turner sau a lui Corot: vom descoperi că, dacă îi acceptăm şi-i admirăm, o facem pentru că percepusem deja ceva din ceea ce ne arată ei. Însă percepusem fără a o remarca. Pentru noi, era viziunea

strălucitoare şi ameţitoare, pierdută în mulţimea viziunilor la fel de strălucitoare şi de ameţitoare ascunse în experienţa noastră obişnuită ca nişte „dissolving views", constituind prin interferenţă viziunea ştearsă pe care o avem de obicei asupra lucrurilor. Pictorul a izolat-o; a fixat-o atât de bine pe pânză, încât nimic nu ne mai împiedică de-acum încolo să remarcăm în realitate ceea ce a văzut el însuşi.

Deci, arta ar fi suficientă pentru a dovedi că este posibilă extinderea facultăţilor de a percepe. Dar cum se produce ea? Trebuie să remarcăm că artistul a fost luat întotdeauna drept „un idealist". Prin asta se înţelege că el este mai puţin preocupat decât noi de latura pozitivă şi materială a vieţii. Este, în înţelesul propriu al cuvântului, un „distrat". Fiind mai detaşat de realitate decât noi, de ce ajunge el să vadă în ea mai multe decât noi? Ne-ar fi cu neputinţă să înţelegem, dacă viziunea noastră obişnuită asupra obiectelor exterioare şi asupra noastră înşine n-ar fi limitată şi secătuită de nevoia de a trăi şi de

a acționa. Ne-ar fi uşor să arătăm că, de fapt, cu cât suntem mai preocupați să trăim, cu atât mai puțin suntem dispuşi să contemplăm, iar necesitățile acțiunii tind să restrângă câmpul viziunii. Nu pot intra în detaliile acestei demonstrații; consider că multe chestiuni psihologice şi psiho-fiziologice s-ar lămuri întrucâtva dacă am recunoaşte că percepția distinctă este pur şi simplu decupată de către nevoile vieții practice dintr-un ansamblu mult mai vast. Şi în psihologie, şi în alte discipline, ne place să mergem de la parte la întreg, iar sistemul obişnuit de explicație constă în a reconstitui viața mentală în mod ideal, cu nişte elemente simple, apoi în a presupune că îmbinarea acestor elemente a produs cu adevărat viața noastră mentală. Dacă lucrurile s-ar petrece astfel, percepția ar fi, într-adevăr, inextensibilă; ea ar rezulta din asamblarea anumitor materiale determinate, în cantitate determinată, şi-n ea n-am găsi nimic altceva decât ceea ce s-a pus la început. Însă faptele, când le luăm ca atare, fără prejudecată că

am putea explica spiritul în mod mecanic, sugerează o cu totul altă interpretare. În viața psihologică normală, ele ne arată efortul constant al spiritului de a-şi limita orizontul şi a se îndepărta de ceea ce are interesul material să nu vadă. Înainte de a filosofa, trebuie să trăim; viața ne cere să ne punem ochelari de cal, să nu privim nici la dreapta, nici la stânga sau în urmă, ci drept înainte, în direcția în care avem de mers. Departe de a se constitui printr-o asociere treptată a unor elemente simple, cunoaşterea este efectul unei disocieri bruşte: din câmpul imens al cunoaşterii virtuale, am adunat cu scopul de a obține o cunoaştere actuală tot ceea ce priveşte acțiunea asupra lucrurilor; am neglijat restul. Creierul pare să fi fost construit în vederea acestei activități de selectare. Am putea s-o dovedim cu uşurință pentru operațiile memoriei. Aşa cum vom vedea în conferința următoare, trecutul se păstrează în mod necesar, automat. Supraviețuieşte în întregime. Interesul practic ne cere să-l îndepărtăm sau să nu

acceptăm decât ceea ce poate lămuri şi completă cu mai mult sau mai puțin folos situația prezentă. Acelaşi lucru s-ar spune şi despre percepție. Auxiliară acțiunii, ea izolează ceea ce ne interesează din ansamblul realității; ne arată mai puțin lucrurile înseşi, cât partea pe care o putem desprinde. Abia privim obiectul, ne este de-ajuns să ştim din ce categorie face parte, căci percepția îl clasează şi-l etichetează dinainte. Din când în când, printr-un accident fericit, apar oameni a căror conştiință sau ale căror simțuri sunt mai puțin prinse de viață. Natura a uitat să le unească facultatea de a percepe cu facultatea de a acționa. Când privesc un lucru, atenția lor este îndreptată asupra lucrului şi nu asupra lor înşişi. Ei nu percep pur şi simplu în vederea acțiunii; percep de dragul de a percepe, în mod dezinteresat. Printr-o anumită latură a lor ținând fie de conştiință, fie de simțuri, ei se nasc *detaşați*; după cum această detaşare este cea a unui simț sau a conştiinței, ei sunt pictori sau sculptori, muzicieni sau poeți. Prin urmare, în artă

găsim o viziune directă asupra realității, fiindcă artistul percepe numeroase lucruri fără să se gândească prea mult cum să-şi utilizeze percepția.

Ceea ce face natura câteodată, din plăcere pentru câțiva privilegiați, n-ar putea să încerce şi filosofia în aceeaşi materie, în alt sens şi în alt fel, pentru toată lumea? Oare rolul filosofiei n-ar fi acela de a ne determina o percepție completă a realității printr-o anumită deplasare a atenției noastre? Ar trebui să deturneze atenția atenția de la aspectul practic al universului returnând-o spre ceea ce nu serveşte la nimic. Această deturnare a atenției ar fi însăşi filosofia.

La prima vedere, ni se pare că asta s-a făcut cu mult timp înainte. Într-adevăr, nu numai un singur filosof a spus că trebuie să ne detaşăm pentru a filosofa şi că speculația este inversul acțiunii. Vorbeam mai devreme despre filosofii greci: niciunul n-a exprimat ideea cu mai multă putere de convingere că Plotin.

„Orice acțiune, spunea el (şi adaugă chiar

„orice fabricare”) înseamnă o slăbire a contemplației.” *(πανταχοῦ δή ἀνεύρήσμεν τήν ποίησιν χαί τήν πράξιν ή ἀσθένειαν θεωρίας ή παραχολούθημα).* Fidel spiritului lui Platon, el credea că descoperirea adevăratului impune o *conversiune* (*ἐπιστροφή*) a spiritului care se desprinde de aparențele de jos şi se prinde de realitățile de sus: „Să fugim către patria noastră scumpă!” însă, după cum vedeți, se pune problema de „a fugi”. Mai exact, pentru Platon şi cei ce au înțeles astfel metafizică, a se detaşa de viață şi a-şi converti atenția constă în a face un salt imediat într-o lume diferită de cea în care trăim, în a suscita alte facultăți de percepție decât simțurile şi conştiința. Nu le-a trecut prin minte că educarea atenției constă deseori în a-i scoate ochelarii de cal, în a o scuti de limitarea impusă de exigențele vieții. Ei n-au crezut că, măcar pentru o jumătate din speculațiile lui, metafizicianul trebuie să privească în continuare ceea ce priveşte toată lumea: din punctul lor de vedere, ei ar trebui să se întoarcă întotdeauna către altceva. Aşa se

explică faptul că recurg, în mod constant şi în fiece clipă, la facultăți de viziune (*facultés de vision*) diferite de cele folosite de noi, în cunoaşterea lumii exterioare şi a noastră înşine.

Kant a crezut că metafizica este imposibilă tocmai pentru că tăgăduia existența acestor facultăți transcendente *(transcendantes)*. Una dintre cele mai importante şi mai profunde idei din *Critica rațiunii pure* este următoarea: metafizica este posibilă prin viziune şi nu prin dialectică. Dialectica ne conduce la filosofii opuse; demonstrează la fel de bine şi teză şi antiteza antinomiilor. Numai o intuiție superioară (numită de Kant „intelectuală"), adică o *percepție* a realității metafizice, i-ar permite metafizicii să se constituie. Rezultatul cel mai clar al *Criticii* kantiene este de a arăta că n-am putea pătrunde *dincolo* (*l'au-dela*) decât printr-o viziune şi că, în acest domeniu, o doctrină este valabilă numai prin percepția conținută; luați această percepție, o analizați, o recompuneți, o suciți pe toate fețele, îi aplicați cele mai rafinate

operații ale unei chimii desăvârşite: din creuzet nu veți scoate vreodată decât ceea ce veți fi pus în el. Cita viziune veți fi introdus, tot atât veți fi găsit, iar raționamentul nu vă va fi permis să înaintați niciun pas *dincolo* de ceea ce ați perceput inițial. Iată ce a scos Kant la lumină; după părerea mea, acesta este cel mai mare serviciu adus filosofiei speculative. El a stabilit o dată pentru totdeauna că, dacă filosofia este posibilă, ea nu poate fi astfel decât printr-un efort al intuiției. După ce a dovedit că intuiția ar fi singura capabilă să ne dea o metafizică, a adăugat doar că această intuiție este imposibilă.

De ce a crezut-o el imposibilă? Tocmai pentru că şi-a reprezentat o viziune de acest gen – adică o viziune a realității „în sine" – aşa cum şi-au reprezentat Plotin şi, în general, toți cei care au recurs la intuiția metafizică. Toți au înțeles-o ca o facultate de a cunoaşte, radical deosebită de conştiință şi de simțuri, chiar orientată în direcția inversă. Toți au crezut că a se detaşa de viața practică

e totuna cu a-i întoarce spatele.

De ce au crezut toți la fel? De ce Kant, rivalul lor, a făcut aceeaşi greşeală? De ce au judecat cu toții la fel, deşi au ajuns la concluzii opuse, unii construind imediat o metafizică, iar celălalt declarând metafizica imposibilă?

Şi-au imaginat că simțurile şi conştiința, aşa cum funcționează ele în viața de toate zilele, ne fac să surprindem direct mişcarea. Ei au crezut că prin simțuri şi conştiință, prin activitatea lor obişnuită, observăm în realitate schimbarea în lucruri şi schimbarea în noi. Este de necontestat faptul că, urmând datele obişnuite furnizate de simțuri şi de conştiință, ajungem la contradicții nerezolvabile în ordinea speculației. Şi atunci, au tras concluzia că această contradicție este inerentă schimbării şi că, pentru a scăpa de ea, trebuie să ieşim din sfera schimbării şi să ne înălțăm deasupra Timpului. Iată fundamentul gândirii metafizicienilor şi, totodată, al celor care, împreună cu Kant, neagă posibilitatea

metafizicii.

Într-adevăr, metafizica a luat naştere din argumentele lui Zenon din Elea, referitoare la schimbare şi mişcare. Atrăgând atenția asupra absurdității a ceea ce numea el mişcare şi schimbare, Zenon i-a făcut pe filosofi – Platon, cel dintâi – să caute realitatea coerentă şi adevărată în ceea ce nu se schimbă. Kant şi-a închipuit că simțurile şi conştiința funcționează efectiv într-un Timp adevărat, adică într-un Timp mereu schimbător, într-o durată care durează. Pe de altă parte, el şi-a dat seama de relativitatea datelor obişnuite ale simțurilor şi ale conştiinței noastre (de altfel, oprită de el cu mult înainte de a fi ajuns la capătul transcendent – *transcendant* – al efortului). Iată de ce a socotit că metafizica este imposibilă fără o altă viziune decât aceea a simțurilor şi a conştiinței – viziune din care nu găsea nicio urmă la om.

Să presupunem că am putea stabili următoarele: ceea ce Zenon şi apoi metafizicienii, în general, au considerat drept

mişcare şi schimbare nu reprezintă nici mişcarea, nici schimbarea. Din schimbare au reținut numai ceea ce nu se schimbă, iar din mişcare, ceea ce nu se mişcă. Au luat drept o percepție imediată şi completă a mişcării şi a schimbării o cristalizare a acestei percepții, o solidificare în scopuri practice. Să încercăm să arătăm, totodată, că ceea ce Kant luase drept timpul însuşi este un timp care nu curge, nici nu se schimbă, nici nu durează. Atunci, pentru a ne sustrage contradicțiilor de felul celor semnalate de Zenon şi pentru a ne desprinde cunoaşterea cotidiană de relativitatea unde o plasase Kant, n-am avea nevoie să ieşim din timp (am ieşit deja!), nici să ne eliberăm de schimbare (ne-am eliberat şi încă prea mult!), ci dimpotrivă, ar trebui să surprindem schimbarea şi durata în mobilitatea lor originară. Am vedea atunci nu numai cum cad una câte una numeroasele dificultăți şi cum dispar unele probleme; prin extinderea şi reînsuflețirea facultății noastre de a percepe, poate prin prelungirea dată intuiției de către nişte ființe privilegiate

(deocamdată nu-i cazul să ne ridicăm la asemenea înălțimi), am restabili continuitatea în ansamblul cunoştinţelor, iar această continuitate n-ar mai fi ipotetică şi construită, ci experimentată şi trăită. Este posibil un asemenea demers? Vom cerceta împreună, în cea de-a doua conferință, măcar în ceea ce priveşte cunoaşterea lumii noastre înconjurătoare.

Conferinţa a doua

Ieri, m-ați urmărit cu o atenție atât de încordată, încât să nu vă mire dacă astăzi voi încerca să întrec măsura. Vă voi cere să faceți un efort intens pentru a înlătura unele scheme artificiale pe care le plasăm involuntar între realitate şi noi. Trebuie să renunțăm la anumite obiceiuri de a gândi şi de a percepe, obiceiuri intrate în sânge. Să revenim la percepția directă a schimbării şi a mobilității. *Ne vom reprezenta orice schimbare, orice mişcare ca fiind absolut indivizibile.*

Să începem cu mişcarea. Mâna mea se află în punctul A. O port până în punctul B, parcurgând intervalul AB. Spun că mişcarea de la A la B nu-i mare lucru.

Aceasta este prima noastră impresie. Fireşte, în timp ce ducem mâna din A în B, ne spunem că am putea s-o oprim într-un punct intermediar, însă în acest caz n-am mai avea de-a face cu aceeaşi mişcare. N-ar mai exista mişcarea unică de la A la B; prin

ipoteză, ar exista două mişcări, cu un interval de oprire. Nici în interior, prin ceea ce simte muşchiul, nici în exterior, prin văz, n-am avea aceeaşi percepție. Dacă lăsăm mişcarea de la A la B aşa cum este ea, o simțim nedivizată şi trebuie s-o declarăm indivizibilă.

Este adevărat că, atunci când îmi privesc mina mergând din A în B şi descriind intervalul AB, îmi spun: „intervalul AB se poate diviza în atâtea părți câte vreau eu, deci mişcarea de la A la B se poate diviza în atâtea părți cât am eu chef, de vreme ce mişcarea se aplică acestui interval". Sau: „în fiecare clipă a traiectoriei, mobilul trece printr-un anumit punct, deci putem distinge în mişcare atâtea etape câte vrem, deci mişcarea este divizibilă la infinit". Dar să ne gândim puțin. Cum ar putea mişcarea *să se aplice* spațiului parcurs? Cum ar putea să coincidă ceea ce se mişcă *(le mouvant)* şi ceea ce este imobil? Cum să fie obiectul în mişcare într-un punct al traiectoriei sale? El *trece* pe acolo sau, cu alte cuvinte, *ar putea* să fie

acolo. Ar fi, dacă s-ar opri; dar, dacă s-ar opri, n-am mai avea de-a face cu aceeaşi mişcare. O traiectorie este parcursă dintr-un singur salt, atunci când nu există nicio oprire pe traseu. Saltul poate dura câteva secunde sau zile, luni, ani: prea puțin contează asta. De vreme ce este unic, el nu poate fi descompus. Odată parcursul efectuat, cum traiectoria înseamnă spațiu, iar spațiul este divizibil la infinit, ne imaginăm că mişcarea însăşi este divizibilă la infinit. Ne place să ne-o imaginăm astfel, pentru că, într-o mişcare, nu ne interesează schimbarea de poziție, ci pozițiile înseşi: cea din care pleacă mobilul, cea în care ajunge, cea în care ar ajunge dacă s-ar opri în drum. Avem nevoie de imobilitate. Pe măsură ce reuşim să ne reprezentăm mişcarea coincizând cu imobilitățile punctelor din spațiul parcurs, ni se pare că o pricepem mai bine. La drept vorbind, niciodată nu există imobilitate adevărată, dacă prin asta înțelegem absența mişcării. Mişcarea este însăşi realitatea. Ceea ce numim imobilitate este o anumită stare de

lucruri analogă celei ce se produce când două trenuri merg cu aceeaşi viteză, în acelaşi sens, pe două căi paralele: fiecare dintre cele două trenuri pare imobil pentru călătorii aflați în celălalt. O asemenea situație, într-un cuvânt – excepțională, ni se pare a fi cea firească, deoarece ea ne permite să acționăm asupra lucrurilor, iar lucrurilor le permite să acționeze asupra noastră: călătorii din cele două trenuri pot să-şi întindă mâna prin fereastră şi să stea de vorbă numai dacă sunt „imobili", adică merg în acelaşi sens şi cu aceeaşi viteză. Pentru că acțiunea are nevoie de „imobilitate", o instituim pe aceasta din urmă în realitate, o absolutizăm şi vedem în mişcare ceva adăugat. În practică, nimic mai legitim decât asta. Dar atunci când transpunem acest obicei al spiritului în domeniul speculației, pierdem adevărata realitate, urcăm cu dragă inimă probleme nerezolvabile, închidem ochii la ceea ce este viu în real.

Nu-i nevoie să vă reamintesc argumentele lui Zenon din Elea. Toate presupun

confundarea mişcării cu spațiul parcurs sau măcar convingerea că putem trata mişcarea aşa cum tratăm spațiul, că o putem diviza fără a ține cont de articulațiile ei. După cum ni se spune, Ahile nu va ajunge niciodată din urmă broasca țestoasă: când el va ajunge în punctul unde era broasca, ea va fi avut timp să meargă, şi tot aşa la infinit. Filosofii au respins acest argument în multe feluri, atât de diferite unele de altele încât fiecare din respingeri le răpeşte celorlalte dreptul de a se crede definitive. Totuşi, ar fi existat un mijloc foarte simplu de a rezolva problema: să-l fi întrebat pe Ahile. De vreme ce Ahile sfârşeşte prin a o ajunge pe broască şi chiar prin a o depăşi, el trebuie să ştie mai bine decât oricine cum este posibil s-o faci. Filosoful antic care demonstra, mergând, posibilitatea mişcării era pe calea cea bună: singura lui greşeală a fost aceea de a face gestul fără a-i alătura comentariul. Să-i cerem lui Ahile să-şi comenteze cursa: iată ce anume ne va răspunde, fără urmă de îndoială: „Zenon vrea să mă duc din punctul unde sunt în punctul

părăsit de broască, de aici, în următorul punct părăsit de ea şi tot aşa mai departe; astfel procedează el pentru a mă face să fug. Dar eu, ca să fug acționez altfel. Fac un pas, mai fac încă unul etc. În final, după un anumit număr de paşi, îl fac şi pe ultimul, întrecând-o astfel pe broască. În felul acesta, săvârşesc o serie de acte indivizibile. Cursa mea este seria acestor acte. Citi paşi are ea, atâtea părți puteți distinge. Dar n-aveți dreptul s-o dezarticulați în funcție de o altă lege, nici să presupuneți că ar fi articulată în alt mod. A proceda ca Zenon înseamnă a admite descompunerea arbitrară a cursei, la fel cu cea a spațiului parcurs; este totuna cu a crede că traiectul se aplică cu-adevărat traiectoriei şi cu a face să coincidă, deci să se confunde, mişcarea şi imobilitatea."

Tocmai în asta constă metoda noastră obişnuită. Judecăm asupra mişcării ca şi cum ar fi făcută din imobilități şi, când o privim, o reconstituim cu ajutorul imobilităților. Pentru noi, mişcarea este o poziție, apoi încă o poziție şi aşa la nesfârşit.

Ne spunem că trebuie să existe altceva şi că, de la o poziție la alta, prin *trecere*, se depăşeşte intervalul. De cum ne fixăm atenția asupra trecerii, imediat facem din ea o serie de poziții, indiferent că între două poziții succesive trebuie să recunoaştem existența unei treceri. Amânăm mereu momentul în care să examinăm această trecere. Mărturisim că există, îi dăm un nume şi ne este de-ajuns: după ce ne facem datoria în privința asta, ne îndreptăm atenția asupra pozițiilor şi preferăm să ne ocupăm numai de ele. Avem o teamă instinctivă de dificultățile stârnite în mintea noastră de către viziunea mişcării prin ceea ce are ea mişcător; şi avem dreptate, de vreme ce mişcării i-am atribuit imobilitățile. Dacă mişcarea nu-i totul, înseamnă că nu-i nimic; dacă am stabilit la început că imobilitatea poate fi o realitate, mişcarea ne va scăpa printre degete tocmai când vom crede că o ținem mai bine.

Am vorbit despre mişcare; acelaşi lucru l-aş spune despre oricare schimbare. Orice

schimbare reală este o schimbare indivizibilă. Ne place s-o considerăm drept o serie de stări distincte, aliniate cumva în timp. Este ceva normal. Schimbarea este continuă şi-n noi, şi-n lucruri. Totuşi, pentru ca schimbarea neîntreruptă numită „eu” de fiecare dintre noi să poată acționa asupra schimbării numite „un lucru”, este necesar ca ambele schimbări să se găsească una față de cealaltă într-o situație analogă celei a trenurilor, din exemplul dat mai devreme. Spunem, de pildă, că un obiect îşi schimbă culoarea şi că schimbarea constă într-o serie de nuanțe. Nuanțele ar fi elementele constitutive ale schimbării, numai că ele nu s-ar schimba. Pe de o parte, la fiecare nuanță există obiectiv o oscilație infinit de rapidă, deci o schimbare. Pe de altă parte, percepția noastră asupra nuanțelor, prin ceea ce are ea subiectiv, nu-i decât un aspect izolat, abstract, din starea generală a ființei noastre; iar ea se schimbă neîncetat în ansamblu şi face să participe la schimbare şi această percepție aşa-zis invariabilă; de fapt, nu există percepție care

să nu se modifice în fiecare clipă. Aşa încât culoarea, în afara noastră, este însăşi mobilitatea, iar fiinţa noastră este şi ea tot mobilitate. Întregul mecanism al percepţiei lucrurilor, ca şi cel al acţiunii asupra lucrurilor, a fost reglat în aşa fel încât să producă, între mobilitatea exterioară şi mobilitatea interioară, o situaţie comparabilă cu situaţia celor două trenuri – mai complicată, desigur, dar de acelaşi tip: când cele două schimbări, cea a obiectului şi cea a subiectului, au loc în condiţii speciale, ele determină aparenţa specială numită „stare". De cum ne aflăm în posesia „stărilor", spiritul recompune schimbarea cu ajutorul lor. Nimic mai firesc decât asta: fragmentarea schimbărilor în stări ne face capabili să acţionăm asupra lucrurilor şi, practic, mai folositor este să ne ocupăm de stări decât de schimbarea însăşi. Însă ceea ce favorizează acţiunea, ar fi o lovitură mortală pentru speculaţie. Reprezentaţi-vă o schimbare ca şi cum ar fi cu adevărat compusă din stări: dintr-un foc, daţi ocazia să răsară probleme

metafizice de nerezolvat. Ele nu se bazează decât pe aparențe. Ați închis ochii la adevărata realitate.

Nu mai insist acum. Să facă fiecare experiența şi să obțină viziunea directă a unei schimbări, a unei mişcări: va avea sentimentul de absolută indivizibilitate. Ajung la al doilea punct, înrudit cu primul. *Există schimbări, însă sub schimbare nu există lucruri care se schimbă: schimbarea nu are nevoie de un suport. Există mişcări, însă nu există obiect inert, invariabil, care să se mişte: mişcarea nu implică un mobil*[1].

Ne vine greu să ne reprezentăm astfel lucrurile, pentru că văzul reprezintă simțul

[1] *Reproducem aceste opinii în aceeaşi formă dată şi în timpul conferinței, deşi ele vor stârni, probabil, aceleaşi neînțelegeri ca atunci, în ciuda aplicațiilor şi explicațiilor prezentate în lucrările ulterioare. Dacă o ființă este acțiune, trebuie oare să tragem concluzia că existența ei este amețitoare? Se aduce vreo precizare față de cele spuse de noi atunci când se consideră că ea ar consta într-un „substratum"? Oricum, acest „substratum" n-are nimic determinat, de vreme ce, prin ipoteză, determinarea lui şi, prin urmare, esența lui constituie însăşi acțiunea. Durata reală implică persistența trecutului în prezent şi continuitatea indivizibilă a unei derulări; atunci, o existență astfel concepută încetează oare vreodată să fie prezentă în raport cu ea însăşi? Toate neînțelegerile provin din faptul că aplicațiile concepției noastre asupra duratei reale au fost abordate prin prisma ideilor consacrate despre timpul spațializat.*

prin excelență, iar ochiul a luat obiceiul de a decupa, din ansamblul câmpului vizual, figuri relativ stabile, socotite nedeformabile în timpul deplasării: mişcarea s-ar adăuga mobilului ca din întâmplare. Într-adevăr, este convenabil să avem zilnic de-a face cu nişte obiecte stabile şi întrucâtva responsabile, cărora ne adresăm ca unor persoane. Simțul văzului se adaptează spre a putea privi lucrurile în această perspectivă: furnizând date pipăitului *(éclaireur du toucher)*, pregăteşte acțiunea noastră asupra lumii exterioare. Dacă recurgem la auz, ne va fi ceva mai uşor să percepem mişcarea şi schimbarea ca realități independente. Să ascultăm o melodie şi să ne lăsăm legănați de ea: nu cumva avem percepția clară a unei mişcări ce nu este asociată unui mobil şi a unei schimbări fără nimic schimbător în ea? Această schimbare îşi ajunge sieşi, ea este lucrul însuşi. Degeaba se desfăşoară în timp, pentru că tot indivizibilă rămâne. Dacă melodia s-ar opri mai devreme, n-ar mai fi aceeaşi masă sonoră; ar fi o alta, indivizibilă

şi ea. Avem, desigur, tendința de a o diviza şi de a ne reprezenta, în locul continuității neîntrerupte a melodiei, o juxtapunere de note distincte. De ce? Fiindcă ne gândim la seria discontinuă de eforturi necesare pentru a recompune cu aproximație sunetul auzit cântând noi înşine, fiindcă percepția noastră auditivă s-a deprins să se impregneze cu imagini vizuale. Şi atunci, avem în minte imaginea partiturii privite de dirijor în timp ce dirijează. Ne imaginăm nişte note alăturate altor note pe o foaie imaginară. Ne gândim la pianul pe care se cântă, la mişcarea de du-te-vino a arcuşului, la fiecare muzician participând alături de ceilalți. Să facem abstracție de imaginile spațiale: rămâne schimbarea pură, suficientă sieşi, în niciun fel divizată ori asociată vreunui lucru schimbător.

Să revenim la văz. Fixându-ne mai mult atenția, constatăm că nici mişcarea nu are nevoie de un vehicul, iar schimbării nu-i este necesară substanța, în sensul obişnuit al cuvântului. Ştiința fizică ne sugerează

această viziune asupra lucrurilor materiale. Cu cât progresează, cu atât descompune materia în acțiuni desfăşurate în spațiu, în mişcări care străbat pe ici şi colo ca un tremur, astfel încât mobilitatea devine realitatea însăşi. Fireşte că ştiința începe prin a-i atribui acestei mobilități un anumit suport. Pe măsură ce ea avansează, suportul se retrage; masele se pulverizează în molecule, moleculele în atomi, atomii în electroni sau corpusculi: în cele din urmă, suportul atribuit mişcării pare să fie doar o schemă comodă – simplă concesie a savantului față de obiceiurile imaginației noastre vizuale. Nici nu-i nevoie să mergem aşa departe. Ce este „mobilul" căruia ochiul îi asociază mişcarea, ca unui vehicol? Pur şi simplu o pată de culoare, reducându-se la o simplă serie de oscilații extrem de rapide. Pretinsa mişcare a unui lucru nu-i, în realitate, decât o mişcare de mişcări.

Nicăieri *substanțialitatea* schimbării nu este atât de vizibilă, atât de concretă ca în domeniul vieții interioare. Dificultățile şi

contradicțiile de tot felul existente în teoriile personalității se datorează faptului că ne-am reprezentat, pe de o parte, o serie de stări psihologice distincte, invariabile fiecare în parte, care ar produce variațiile eului prin simpla lor succesiune şi, pe de altă parte, un eu nu mai puțin variabil, servindu-le drept suport. Cum s-ar putea întâlni această unitate şi această multiplicitate? De vreme ce nu durează niciuna, nici alta – prima, pentru că schimbarea îi este ceva adăugat; a doua, pentru că este făcută dintr-o serie de elemente neschimbătoare – cum ar putea ele constitui un eu care durează? Adevărul este că nu există niciun substrat rigid, imuabil, nici stări distincte perindându-se că actorii pe o scenă. Nu există decât o melodie continuă a vieții noastre interioare, melodie ce îşi urmează şi îşi va urma drumul de la începutul până la sfârşitul existenței noastre conştiente. Chiar în asta constă personalitatea noastră.

Tocmai continuitatea indivizibilă a schimbării constituie adevărata durată. Nu

pot intra aici în amănuntele unei probleme dezbătute în altă parte. Pentru a răspunde celor ce văd în „durata reală” ceva inefabil şi misterios, voi spune doar că ea este lucrul cel mai clar din lume: *durata reală* este ceea ce am numit dintotdeauna *timp*, însă timpul perceput ca fiind indivizibil. Nu tăgăduiesc faptul că timpul implică succesiunea. Dar că succesiunea se prezintă conştiinţei noastre mai întâi ca o distincţie între un „înainte” şi un „după” juxtapuşi, cu asta n-aş mai putea fi de acord. Când ascultăm o melodie, avem cea mai pură impresie de succesiune din câte ar putea exista impresie cât se poate de îndepărtată de cea de simultaneitate; totuşi, însăşi continuitatea melodiei şi imposibilitatea de a o descompune produc asupra noastră această impresie. Dacă o decupăm în note distincte, în atâţia „înainte” şi „după” citi avem noi chef, o facem pentru că o amestecăm cu imagini spaţiale şi impregnăm succesiunea cu simultaneitate: în spaţiu şi numai în spaţiu există distincţia netă a părţilor exterioare unele faţă de altele.

Recunosc că, de obicei, ne situăm în timpul spațializat. N-avem câtuşi de puțin interesul să ascultăm freamătul neîntrerupt al vieții profunde. Şi totuşi, acolo se află durata reală. Datorită ei se produc într-unul şi acelaşi timp schimbările mai mult sau mai puțin lungi la care asistăm în noi sau în lumea exterioară.

Astfel, că este vorba de înlăuntru sau în afară, de noi sau de lucruri, realitatea este însăşi mobilitatea. Asta voiam să spun atunci când afirmam că există schimbare, dar că nu există lucruri schimbătoare.

În fața spectacolului oferit de mobilitatea universală, unii dintre noi vor fi cuprinşi de amețeală. Sunt obişnuiți cu uscatul şi nu se pot adapta la tangajul de pe mare. Au nevoie să-şi agațe gândirea şi existența de puncte „fixe". Ei socotesc că, dacă totul trece, nimic nu există; dacă realitatea este mobilitate, ea deja nu mai există atunci când o gândim şi, prin urmare, scapă gândirii. După părerea lor, lumea se va dizolva, iar spiritul se va îneca în fluxul impetuos al lucrurilor. Să se liniştească! Dacă vor accepta să privească

schimbarea direct, fără văluri interpuse, vor constata că nimic pe lume nu-i mai substanțial şi mai durabil decât ea. Soliditatea ei este infinit superioară celei ținând de fixitate, adică de o combinație efemeră de mobilități. Ajung acum la cel de-al treilea punct asupra căruia voiam să vă atrag atenția.

Dacă schimbarea este reală şi chiar constitutivă realității, trebuie să cercetăm trecutul cu totul altfel decât am fost obişnuiți s-o facem prin filosofie şi limbaj. Suntem tentați să ne reprezentăm trecutul ca inexistent, iar filosofii stimulează în noi această tendință naturală. Pentru ei şi pentru noi, numai prezentul există prin el însuşi: dacă supraviețuieşte ceva din trecut, faptul este cu putință numai prin ajutorul acordat de prezent, prin bunăvoința arătată de prezent; în sfârşit, să lăsăm la o parte metaforele şi să precizăm că este vorba de intervenția unei funcții speciale, numită memorie, al cărei rol ar fi să conserve în mod excepțional unele părți din trecut,

acumulându-le într-un fel de cutie.—

Total greşit! Recunosc că ar putea fi o greşeală necesară acțiunii, însă fatală speculației. Acolo s-ar găsi, închise „în a nutshell”, după cum ați spune voi, majoritatea iluziilor care pot corupe gândirea filosofică.

Într-adevăr, să ne gândim la acest „prezent”, singurul existent. La drept vorbind, ce este prezentul? Dacă este vorba de clipa actuală – adică de clipa matematică însemnând pentru timp ceea ce punctul matematic este pentru dreaptă – atunci este clar că o asemenea clipă reprezintă o abstracție pură, o nălucă a spiritului; ar fi cu neputință să aibă existență reală. Niciodată nu veți realiza timpul cu asemenea clipe, tot aşa cum nu veți obține o linie din puncte matematice. Să presupunem totuşi că o astfel de clipă ar exista: cum ar putea fi o clipă anterioară ei? Cele două clipe n-au cum să fie separate printr-un interval de timp, de vreme ce, prin ipoteză, reduceți timpul la o juxtapunere de clipe. Prin urmare, ele n-ar fi

separate de nimic şi s-ar face una singură: când două puncte matematice se ating, ele se confundă. Să lăsăm deoparte asemenea subtilități. Conştiința ne spune că, atunci când vorbim despre prezent, ne gândim la un anumit interval de timp. Ce fel de timp, de durată? Imposibil s-o fixăm cu exactitate; este ceva şovăielnic. În acest moment, prezentul meu este fraza pe care vreau s-o pronunț. Şi este astfel pentru că îmi place să-mi limitez câmpul atenției la fraza respectivă. Atenția se poate lungi ori scurtă, că intervalul dintre vârfurile unui compas. Pentru moment, vârfurile se îndepărtează atât cât trebuie ca să meargă de la începutul până la sfârşitul frazei mele; dar dacă m-ar apuca cheful de a le îndepărta mai mult, prezentul meu ar cuprinde, pe lângă ultima frază, pe cea precedentă: mi-ar fi de-ajuns să adopt altă punctuație. Să mergem mai departe: o atenție extensibilă la nesfârşit ar ține sub privire, odată cu fraza precedentă, toate frazele anterioare lecției, toate evenimentele precedente lecției şi o porțiune din ceea ce

numim trecutul nostru, porțiune atât de mare cât vom dori. Deci, distincția făcută între prezent şi trecut este, dacă nu arbitrară, cel puțin relativă la întinderea câmpului pe care îl poate cuprinde atenția acordată vieții. „Prezentul" ocupă exact atât loc cât îi permite acest efort de cuprindere. De îndată ce atenția specială scapă ceva din cele ținute sub privire, ceea ce ea abandonează din prezent devine, *ipso facto*, trecut. Într-un cuvânt, prezentul nostru cade în trecut când încetăm să-i mai arătăm un interes actual. Prezentul indivizilor pățeşte la fel ca prezentul națiunilor: un eveniment aparține trecutului şi intră în istorie atunci când nu mai interesează în mod direct politica momentului şi poate fi neglijat fără că afacerile să fie afectate. Atât timp cât acțiunea lui se face simțită, el este prins în viața națiunii şi-i rămâne prezent.

De-acum încolo, nimic nu ne împiedică să împingem îndărăt, cât mai departe cu putință, linia de demarcație dintre prezent şi trecut. Dacă ar fi suficient de puternică şi

detaşată de orice interes practic, atenţia la viaţă ar cuprinde într-un prezent nedivizat întreaga istorie a persoanei conştiente. Ar îmbrăţişa-o nu ca pe ceva instantaneu sau ca pe un ansamblu de părţi simultane, ci ca pe un continuu prezent, în permanentă mişcare. Repet exemplul melodiei. O percepem indivizibilă şi constituie, de la un capăt la altul, în înţelesul larg al cuvântului, un prezent perpetuu, deşi această perpetuitate n-are nimic comun cu imutabilitatea, aşa cum nici indivizibilitatea n-are nimic comun cu instantaneitatea. Prezentul acesta durează.

N-avem aici o simplă ipoteză. În cazuri excepţionale, se întâmpla ca atenţia să renunţe dintr-o dată la interesul faţă de viaţă: imediat, ca prin farmec, trecutul devine din nou prezent. Când unii oameni se simt ameninţaţi de o moarte bruscă – alpinistul căzând în prăpastie, înecatul, spânzuratul, de pildă – se pare că se poate produce o conversiune bruscă a atenţiei, ceva ca o schimbare de orientare a conştiinţei: până

atunci fusese îndreptată spre viitor şi absorbită de necesitățile acțiunii şi deodată se vede indiferentă la toate. Este de-ajuns pentru ca mii şi mii de amănunte „uitate” să fie rememorate, pentru ca întreaga istorie a persoanei să i se deruleze în fața ochilor, ca o panoramă mobilă.

Memoria nu are nevoie de explicație. Mai bine spus, nu există o facultate specială al cărei rol să fie reținerea trecutului spre a-l readuce în prezent. Trecutul se păstrează de la sine, automat. Desigur, dacă închidem ochii la indivizibilitatea schimbării, la faptul că trecutul nostru cel mai îndepărtat se prinde de prezent şi constituie împreună una şi aceeaşi schimbare neîntreruptă, normal că trecutul ni se pare totuna cu neantul şi că păstrarea trecutului are ceva extraordinar: şi atunci ne credem obligați să concepem un aparat a cărui funcție ar fi să înregistreze părțile trecutului demne să reapară în conştiință. Dacă ținem cont de continuitatea vieții interioare şi, prin urmare, de indivizibilitatea ei, nu se mai pune problema

de a explica păstrarea trecutului, ci aparenta lui abolire. De altfel, explicația se găseşte în structura creierului. Natura a inventat un mecanism pentru a ne canaliza atenția în direcția viitorului, pentru a o abate de la trecut, adică de la acea parte a istoriei noastre care nu mai interesează acțiunea din prezent. Îi aduce, sub formă de „amintiri", cel mult o anumită simplificare a experienței anterioare, destinată să completeze experiența momentului; în asta constă funcția creierului. Nu vom lua în discuție teoria conform căreia creierul serveşte la păstrarea trecutului, acumulând amintirile ca tot atâtea clişee fotografice din care vom extrage ulterior nişte probe, ca tot atâtea fonograme menite să redevină sunete. Teza respectivă am analizat-o altundeva. În mare parte, doctrina îşi are originea într-o anumită metafizică acceptată în mod firesc, influențând psihologia şi psihofiziologia contemporane: de aici rezultă aparenta ei claritate. Însă pe măsură ce o examinăm mai de aproape, vedem cum se adună tot felul de

dificultăți şi neputințe. Să luăm cazul cel mai prielnic pentru această teză, cazul unui obiect material făcând impresie asupra ochiului şi lăsând o amintire vizuală în minte. Ce anume va putea fi amintirea, dacă rezultă într-adevăr din fixarea, în creier, a unei impresii primite de către ochi? Oricât de puțin s-ar mişca obiectul sau ochiul, n-a existat o singură imagine, ci au fost zeci, sute, mii de imagini, tot atâtea sau chiar mai multe decât pe un film cinematografic. Oricât de puțin ar fi fost examinat obiectul într-un anumit interval de timp ori revăzut în momente diferite, avem milioane de imagini deosebite ale acestui obiect. Şi am luat cazul cel mai simplu! Să presupunem că imaginile respective sunt toate înmagazinate; la ce vor fi bune? Pe care dintre ele o vom folosi? Să admitem chiar că am avea motivele noastre să alegem una, de ce şi cum o vom arunca în trecut când o vom observa? Să trecem peste asemenea dificultăți. Cum vom explica bolile memoriei? În bolile corespunzătoare unor leziuni locale ale creierului, adică în afazii,

leziunea psihologică nu constă atât în abolirea amintirilor, cât în neputința de a şi le reaminti. Un efort, o emoție pot să readucă brusc în conştiință nişte cuvinte crezute pe veci pierdute. Aceste fapte, şi încă multe altele, tind să dovedească faptul că aici creierul nu face altceva decât să aleagă în trecut, să-l diminueze, să-l simplifice, să-l utilizeze şi nu să-l conserve. N-am avea nicio greutate în a considera lucrurile în această perspectivă, dacă n-am fi căpătat obiceiul de a crede că trecutul este abolit. Reapariția lui parțială produce asupra noastră efectul unui eveniment ieşit din comun, impunând o explicație. Iată de ce ne imaginăm ici şi colo, în creier, nişte cutiuțe cu amintiri, pline cu fragmente din trecut; de altfel, creierul se conservă de la sine. Ca şi cum asta n-ar însemna că noi eludăm dificultatea şi amânam pur şi simplu punerea problemei! Ca şi cum, stabilind că materia cerebrală se păstrează de-a lungul timpului sau că, în general, orice materie durează, nu i-am atribui tocmai memoria, pe care pretindem că

o explicăm prin ea! Orice-am face, chiar dacă presupunem că creierul acumulează amintiri, tot nu scăpăm de concluzia că trecutul se păstrează de la sine, automat.

Nu numai propriul nostru trecut, ci şi trecutul oricărei schimbări, cu condiția să avem de-a face cu o schimbare unică şi, tocmai prin aceasta, indivizibilă: păstrarea trecutului în prezent nu înseamnă altceva decât indivizibilitatea schimbării. Când schimbările se săvârşesc în afara noastră, este adevărat că nu ştim aproape niciodată dacă ne găsim în față unei schimbări unice sau a unei combinații de mişcări punctate de opriri (de altfel, oprirea este întotdeauna relativă). Ar trebui să ne aflăm în interiorul ființelor sau al lucrurilor, aşa cum suntem interiori nouă înşine, pentru a ne putea pronunța asupra acestui aspect. Dar nu asta contează. Este de-ajuns să ne fi convins o dată pentru totdeauna că realitatea înseamnă schimbare, că schimbarea este indivizibilă şi că, într-o schimbare indivizibilă, trecutul se uneşte cu prezentul.

Să acceptăm acest adevăr şi vom vedea cum dispar numeroase enigme filosofice. Unele probleme durabile, precum cea a substanței, a schimbării şi a raportului dintre ele, vor înceta să se mai pună. Toate dificultățile apărute în jurul acestor aspecte – dificultăți din cauza cărora substanța s-a retras treptat până în domeniul incognoscibilului – veneau din faptul că treceam cu vederea indivizibilitatea schimbării. Dacă schimbarea, ca element constitutiv al oricărei experiențe, este lucrul trecător despre care au vorbit cam toți filosofii, dacă nu vedem în ea decât o pulbere de stări înlocuind alte stări, suntem nevoiți să refacem continuitatea între stări printr-o legătură artificială. Pentru că nu poate poseda niciunul dintre atributele cunoscute de noi – de vreme ce toate sunt schimbări –, substratul imobil al mobilității se retrage pe măsură ce încercăm să ne apropiem de el, însă nu poate fi surprins, aşa cum nu putem sesiza nici năluca schimbării, pe care el ar fi trebuit s-o fixeze. Dimpotrivă, să ne străduim

să observăm schimbarea ca atare, în indivizibilitatea ei normală: constatăm că ea este însăşi substanța lucrurilor. De-acum încolo, nici mişcarea nu ne mai apare sub forma amețitoare, imposibil de surprins prin gândire, nici substanța nu se mai prezintă cu imuabilitatea ce o făcea inaccesibilă pentru experiența noastră. Instabilitatea radicală şi imutabilitatea absolută nu sunt decât nişte secvențe abstracte, luate dinspre exterior, din continuitatea schimbării reale, abstracții ulterior ipostaziate de spirit în *stări* multiple pe de o parte, în *lucru* sau substanță, pe de alta. Dispar dificultățile stârnite de antici în jurul problemei mişcării şi de moderni în jurul problemei substanței, acestea din urmă pentru că substanța înseamnă mişcare şi schimbare, iar primele pentru că mişcarea şi schimbarea sunt substanțiale.

În timp ce ambiguitățile teoretice se împrăştie, se întrevede soluția posibilă a mai multor probleme considerate de nerezolvat. Discuțiile referitoare la liberul arbitru ar lua sfârşit dacă ne-am examina pe noi înşine

acolo unde ne situăm cu adevărat, într-o durată concretă unde ideea de determinare îşi pierde orice semnificație, de vreme ce trecutul se uneşte cu prezentul şi creează fără încetare cu el – măcar prin simplul fapt că i se adaugă – ceva absolut nou. Relația omului cu natura ar deveni susceptibilă de o aprofundare treptată, dacă am ține cont de adevărata natură a *stărilor*, a *calităților*, în sfârşit, a tuturor celor ce ni se prezintă cu aparența stabilității. În asemenea cazuri, obiectul şi subiectul trebuie să stea în față, să fie într-o situație analogă celei a trenurilor menționate la început: o anumită reglare a unui mobil în funcție de alt mobil produce efectul de imobilitate. Să ne lăsăm pătrunşi de această idee, să nu pierdem niciodată din vedere relația specială între subiect şi obiect, tradusă printr-o viziune statică asupra lucrurilor: tot ceea ce ne va învăța experiența despre unul, va spori cunoaşterea noastră asupra celuilalt, iar lumina primită de acesta din urmă va putea, prin reflexie, să-l lumineze, la rându-i, pe primul.

După cum spuneam la început, nu numai speculația va trage foloase din această viziune a devenirii universale. O vom face să pătrundă în viața noastră de toate zilele şi, prin ea, vom obține de la filosofie nişte satisfacții asemănătoare celor oferite de artă, însă acestea vor fi mai dese, continue şi mai accesibile muritorilor de rând. Fireşte, datorită artei descoperim în lucruri mai multe calități şi nuanțe decât de obicei. Ne măreşte câmpul percepției, însă mai mult la suprafață decât în adâncime. Ne îmbogățeşte prezentul, dar prin ea nu-l depăşim câtuşi de puțin. Prin filosofie, ne-am putea obişnui să nu mai izolăm niciodată prezentul de trecutul pe care-l poartă cu el. Datorită filosofiei, toate lucrurile capătă profunzime şi, mai mult decât profunzime, o a patra dimensiune, permițând percepțiilor anterioare să rămână legate de percepțiile actuale, iar viitorului apropiat să se contureze parțial în prezent. Prin felul ei de a fi, realitatea nu ne mai apare ca statică; ea se afirmă dinamic, prin continuitatea şi variabilitatea tendinței sale.

Ceea ce era înainte imobil şi îngheţat în percepţia noastră, se încălzeşte şi se pune în mişcare. Totul se însufleţeşte în juru-ne, totul prinde viaţă în noi. Un elan puternic cuprinde fiinţele şi lucrurile. El ne stârneşte, ne poartă şi ne înalţă. Trăim mai mult şi acest surplus de viaţă ne aduce convingerea că enigmele filosofice pline de gravitate îşi vor găsi soluţia. De fapt, ele nici n-ar trebui să fie luate în seamă, fiind generate de o viziune înţepenită asupra realului şi, în termenii gândirii, aducându-ne dovada slăbirii artificiale a vitalităţii noastre. Într-adevăr, cu cât ne vom obişnui să gândim şi să percepem toate lucrurile *sub specie durationis*, cu atât ne vom cufunda în durata reală. Cu cât ne cufundăm în ea, cu atât ne situăm iarăşi în direcţia principiului, transcendent totuşi, de care ţinem şi noi şi a cărui veşnicie nu trebuie să fie una a imutabilităţii, ci o veşnicie a vieţii: altfel, cum am putea să trăim şi să ne mişcăm în ea? *In ea vivimus et movemur et sumus.*

VI.
Introducere în metafizică[1]

Dacă vom compara între ele diversele definiții ale metafizicii şi concepțiile despre absolut, ne vom da seama că filosofii, în ciuda divergențelor aparente, sunt de acord

---

[1]*Acest eseu a apărut în Revue de métaphysique et de morale, în 1903. De atunci, am fost mereu puşi în situația de a preciza semnificația termenilor metafizică şi ştiință. Suntem liberi să dăm cuvintelor oricare sens am dori, cu condiția să-l definim: nimic nu ne-ar împiedica să numim „ştiință" sau „filosofie" orice fel de cunoaştere, aşa cum s-a procedat timp îndelungat. După cum spuneam mai sus (p.45) am putea chiar să înglobăm totul în metafizică. Totuşi, este de necontestat faptul că cunoaşterea insistă într-o direcție bine definită când îşi pregătește obiectul în vederea măsurării şi că merge într-o direcție diferită, inversă chiar, atunci când se detaşează de orice prejudecată referitoare la relație şi comparație, pentru a simpatiza cu realitatea. Am arătat că prima metodă se potrivește cu studierea materiei, iar a doua cu studierea spiritului; de altfel, cele două obiecte îşi calcă hotarele unul altuia, iar cele două metode trebuie să se ajute reciproc. În primul caz, avem de-a face cu timpul spațializat şi cu spațiul; în al doilea, cu durata reală. Ni s-a părut din ce în ce mai folositor, pentru claritatea ideilor să numim „ştiințifică" prima cunoaştere şi „metafizică" pe cea de-a doua. Prin urmare vom pune pe seama metafizicii această „filosofie a ştiinței" sau „metafizică a ştiinței" caracteristică marilor savanți, imanentă ştiinței lor şi, câteodată, nevăzuta lor inspiratoare. În articolul de față, o mai lăsăm încă pe seama ştiinței, pentru că, de fapt, a fost practicată de către cercetători numiți mai degrabă „savanți" decât „metafizicieni" (cf. Infra pp.35-47).*

Pe de altă parte, să nu uităm că prezentul eseu a fost scris într-o perioadă în care criticismul lui Kant şi dogmatismul urmaşilor săi erau, în general,

să distingă două moduri fundamental diferite de a cunoaşte un lucru. Primul atrage după sine faptul că ne învârtim în jurul acestui lucru; al doilea, faptul că pătrundem în el. Primul depinde de perspectiva aleasă şi de simbolurile folosite pentru a ne exprima. Al doilea nu ține de nicio perspectivă şi nu se bizuie pe niciun simbol. Despre prima cunoaştere vom spune că se opreşte la *relativ*; despre a doua, acolo unde este posibil, că atinge *absolutul*.

Să luăm, de pildă, mişcarea unui obiect în spațiu. O percep diferit, în funcție de punctul de vedere, mobil sau imobil, din care o privesc. O exprim diferit, în raport cu sistemele de axe şi cu punctele de referință alese, adică în funcție de simbolurile prin care o traduc. Numesc această mişcare *relativă* dintr-un dublu motiv: şi-ntr-un caz, şi-n celălalt, mă situez în afara obiectului însuşi. Dacă vorbesc despre mişcarea absolută, o fac pentru că atribui mobilului

recunoscute, dacă nu ca o concluzie, cel puțin ca punct de plecare în

un interior şi un fel de stări sufleteşti, pentru că simpatizez cu stările şi mă inserez în ele printr-un efort al imaginației. Voi simți ceva diferit, după cum obiectul va fi mobil sau imobil, după cum va adopta o mişcare sau alta[1]. Ceea ce voi simți nu va depinde nici de punctul de vedere adoptat asupra obiectului, de vreme ce voi fi în obiectul însuşi, nici de simbolurile prin care voi putea să-l traduc, de vreme ce voi fi renunțat la orice traducere pentru a intra în posesia originalului. Pe scurt, mişcarea nu va mai fi surprinsă din exterior, ci cumva din mine, din interiorul ei, din ea, din sine. Voi deține un absolut.

Să mai luăm, de exemplu, un personaj de roman, ale cărui aventuri mi se povestesc.

Romancierul va putea înmulți trăsăturile de caracter, îl va face pe erou să vorbească şi să acționeze după bunul lui plac: toate astea nu se compară cu ceea ce aş simți eu dacă

---

speculația filosofică.

[1] Mai este nevoie să spunem că nu propunem aici niciun mijloc de a recunoaşte că o mişcare este sau nu absolută? Definim pur şi simplu ceea ce avem în minte când vorbim despre mişcarea absolută, în sensul metafizic al cuvântului.

m-aş identifica măcar preț de o clipă cu personajul însuşi. Atunci, acțiunile, gesturile, vorbele mi s-ar părea fireşti în curgerea lor, ca dintr-un izvor. N-ar mai fi vorba aici despre nişte accidente adăugate ideii mele despre personaj; ele nu fac decât să îmbogățească mereu această idee, fără a reuşi s-o completeze vreodată. Personajul mi-ar fi dat dintr-odată, în întregul lui. Miile de întâmplări prin care trece, în loc să se adauge ideii şi s-o îmbogățească, mi s-ar părea, dimpotrivă, că se desprind de ea, fără a-i secătui esența. Tot ceea ce mi se povesteşte despre ființa respectivă îmi oferă tot atâtea puncte de vedere asupra ei. Toate trăsăturile din descrierea ei nu mi-o pot prezenta decât prin intermediul unor comparații cu persoane sau lucruri deja cunoscute; ele sunt nişte semne cu ajutorul cărora o exprimăm în chip mai mult sau mai puțin simbolic. Deci, simbolurile şi punctele de vedere mă situează în afara ei; nu-mi dau din ea decât ceea ce are comun cu alte ființe şi nu-i aparține pe de-a-ntregul. Dar ceea ce îi este propriu şi-i

constituie esența nu ar putea fi observat din exterior, deoarece îi este prin definiție lăuntric, nici nu se poate exprima prin simboluri, deoarece este incomparabil cu alte lucruri. Descriere, istorie şi analiză mă lasă în relativ. Numai identificarea cu acea ființă mi-ar da absolutul.

Numai în acest sens, *absolutul* este sinonimul *perfecțiunii*. Fotografiile luate la nesfârşit din toate unghiurile posibile se vor completa zadarnic unele pe altele, căci nu vor reuşi să egaleze exemplarul în relief, adică oraşul prin care ne plimbăm. Traducerile unui poem în toate limbile degeaba vor aduce nuanțe peste nuanțe, corectându-se astfel reciproc, degeaba vor da o imagine din ce în ce mai fidelă a poemului, căci oricum nu vor reda sensul interior al originalului. O imagine luată dintr-un anumit unghi, o traducere făcută cu ajutorul anumitor simboluri rămân întotdeauna imperfecte în comparație cu obiectul reprezentat sau exprimat prin simboluri. Însă absolutul este perfect prin aceea că este perfect ceea ce este.

Bineînțeles că, din acelaşi motiv, *absolutul* şi *infinitul* au fost deseori considerate identice. Dacă vreau să comunic unui necunoscător al limbii greceşti simpla imagine făcută asupră-mi de un vers din Homer, voi da traducerea versului, apoi îmi voi comenta traducerea, apoi îmi voi dezvolta comentariul şi, din explicație în explicație, mă voi apropia din ce în ce mai mult de ceea ce vreau să exprim; însă nu voi ajunge niciodată până acolo. Când ridicați brațul, efectuați o mişcare a cărei percepție simplă o aveți înlăuntrul vostru; însă în exterior, pentru mine – cel ce o priveşte – brațul vostru trece printr-un punct, apoi prin alt punct, iar între cele două puncte vor mai exista încă alte puncte, astfel încât, dacă mă pun pe numărat, operația va continua la nesfârşit. Văzut din interior, un absolut este ceva simplu; privit de dinafară, adică în legătură cu altceva, el devine, în raport cu semnele care-l exprimă, banul de aur în schimbul căruia nu vom izbuti niciodată să dăm rest mărunțişul. Or, ceea ce se

potriveşte în acelaşi timp cu o cuprindere indivizibilă şi cu o enumerare inepuizabilă este, chiar prin definiție, un infinit.

Rezultă de aici că un absolut n-ar putea fi dat decât prin *intuiție*, în timp ce restul ține de *analiză*. În cazul de față, intuiție înseamnă *simpatia* prin intermediul căreia pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic şi, prin urmare, inexprimabil. Dimpotrivă, analiză este operația prin care obiectul este redus la elementele deja cunoscute, deci comune altor obiecte. A analiza constă în a exprima un lucru în funcție de ceea ce nu este el. Astfel, orice analiză este o traducere, o dezvoltare prin simboluri, o reprezentare realizată din puncte de vedere succesive, de unde se notează tot atâtea contacte între noul obiect, cel studiat, şi celelalte, socotite deja cunoscute. În dorința-i veşnic nepotolită de a îmbrățişa obiectul în jurul căruia este condamnată să se învârtă, analiza multiplică la infinit punctele de vedere pentru a contempla reprezentarea întotdeauna

incompletă, transformă simbolurile fără întrerupere pentru a face perfectă o traducere mereu imperfectă. Ea continuă aşa la nesfârşit. În schimb, intuiția este simplă, atunci când e posibilă.

Odată stabilite toate acestea, s-ar vedea cu uşurință că ştiința pozitivă are drept funcție normală să analizeze. Înainte de orice, ea lucrează cu simboluri. Chiar cele mai concrete dintre ştiințele naturii, ştiințele vieții, se limitează la forma vizibilă a ființelor vii, a organelor lor, a elementelor anatomice. Compară unele forme cu altele, le reduce pe cele mai complexe la cele mai simple şi, în sfârşit, studiază funcționarea vieții prin ceea ce am putea numi simbolul vizual. Dacă există vreun mijloc de a poseda o realitate în chip absolut în loc de a o cunoaşte relativ, de a se situa în ea în loc să se adopte puncte de vedere asupra ei, de a-i avea intuiția în loc să i se facă analiza, în sfârşit, de a o surprinde în afara oricărei expresii, traduceri sau reprezentări simbolice, acesta nu poate fi decât metafizica. Deci, *metafizica este ştiința*

care vrea să se lipsească de simboluri.

*

Toți putem surprinde măcar o realitate din interior, prin intuiție şi nu prin simplă analiză. Este vorba de propria noastră ființă în curgerea ei de-a lungul timpului. Este eul *(le moi)* nostru care durează. Intelectual sau, mai degrabă, spiritual, nu putem simpatiza cu nimic altceva. Desigur că simpatizăm cu noi înşine.

Când îmi plimb privirea interioară a conştiinței asupra ființei mele, chipurile inactivă, observ mai întâi, ca o crustă solidificată la suprafață, toate percepțiile venite din lumea materială. Aceste percepții sunt clare, distincte, juxtapuse sau juxtapozabile unele altora; ele caută să se grupeze în *obiecte*. Apoi observ amintiri mai mult sau mai puțin legate de aceste percepții, înlesnind interpretarea lor; amintirile sunt parcă desprinse din străfundurile ființei, sunt atrase la periferie de percepțiile asemănătoare lor; ele se bazează pe mine, fără a fi în mod necesar eu însumi. În sfârşit,

simt cum se manifestă tendințe, obiceiuri motorii, o mulțime de acțiuni virtuale mai mult sau mai puțin în strânsă legătură cu percepțiile şi amintirile. Toate aceste elemente cu forme bine consolidate îmi par cu atât mai distincte de mine cu cât sunt mai distincte unele de altele. Orientate dinăuntru spre exterior, ele constituie laolaltă suprafața unei sfere tinzând să se lărgească şi să se piardă în lumea exterioară. Dar dacă mă voi aduna de la periferie spre centru, dacă voi căuta în adâncurile eului ceea ce este cel mai uniform, cel mai constant, cel mai durabil în mine însumi, voi descoperi cu totul altceva.

Sub aceste cristale bine decupate, sub gheața superficială, există o continuitate a curgerii imposibil de comparat cu ceea ce am văzut eu curgând. Este o succesiune de stări, iar fiecare stare în parte anunță ceea ce urmează şi conține ceea ce precede. La drept vorbind, ele nu constituie nişte stări multiple decât atunci când le-am depăşit deja şi când privesc înapoi pentru a le observa urma. În timp ce eu le simțeam, ele erau atât de solid

organizate şi atât de profund însufleţite de o viaţă comună, încât n-aş fi putut spune unde începe una şi unde sfârşeşte cealaltă, ci toate se prelungesc unele prin altele.

Este, dacă putem spune aşa, derularea continuă a unui film, căci nu există fiinţă care să nu simtă cum se îndreaptă spre sfârşitul zilelor; a trăi înseamnă a îmbătrâni. Dar este şi o continuă înfăşurare, ca aceea a unui fir pe un ghem; căci trecutul ne urmăreşte şi înghite fără încetare prezentul. Conştiinţa înseamnă memorie.

În definitiv, nu-i nici înfăşurare, nici desfăşurare, căci cele două imagini evocă reprezentarea unor linii sau a unor suprafeţe ale căror părţi sunt omogene şi se suprapun. Or, la o fiinţă conştientă nu există momente identice. Luaţi sentimentul cel mai simplu, presupuneţi că ar fi constant şi captaţi în el întreaga personalitate: conştiinţa care însoţeşte acest sentiment nu poate să rămână identică ei înseşi în două momente consecutive, de vreme ce momentul următor conţine întotdeauna, pe lângă cel precedent,

şi amintirea lăsată de aceasta. Dacă ar avea două momente identice, conştiința ar fi fără memorie. Ar pieri şi ar renaşte fără încetare. Cum altfel să ne reprezentăm inconştiența?

Va trebui deci să evocăm imaginea unui spectru cu mii de nuanțe, cu treceri imperceptibile de la o nuanță la alta. Când curentul unui sentiment ar traversa spectrul s-ar impregna, rând pe rând, cu fiecare nuanță şi ar cunoaşte schimbări treptate. Fiecare schimbare ar anunța-o pe următoarea şi ar cuprinde în sine pe cele precedente. Totuşi, nuanțele succesive ale spectrului vor rămâne întotdeauna exterioare unele față de altele. Ele se juxtapun. Ocupă spațiu. Dimpotrivă, ceea ce este durată pură exclude orice idee de juxtapunere, de exterioritate reciprocă şi de întindere.

Să ne imaginăm mai degrabă un elastic minuscul, contractat, dacă ar fi cu putință, într-un punct matematic. Să-l tragem progresiv în aşa fel încât din punct să iasă o linie lungindu-se mereu. Să ne fixăm atenția nu asupra liniei ca atare, ci asupra acțiunii

prin care este ea trasată. Să considerăm că, în ciuda duratei, acțiunea este indivizibilă, dacă presupunem că se efectuează fără oprire; dacă se intercalează vreo oprire, avem două acțiuni în loc de una singură, şi atunci fiecare dintre cele două acțiuni va fi indivizibilă, aşa cum spuneam mai sus. Nu acțiunea implicând mişcare este vreodată divizibilă, ci linia imobilă lăsată îndărăt, ca o urmă în spațiu. Să lăsăm deoparte spațiul care subîntinde mişcarea şi să ținem cont numai de mişcarea însăşi, de actul întinderii şi al extinderii, în sfârşit, de mobilitatea pură. De data asta, vom avea o imagine mai fidelă a dezvoltării în durată.

Chiar şi această imagine va fi tot incompletă, ca orice altă comparație de altfel; pe de o parte, derularea duratei noastre seamănă cu unitatea unei mişcări progresive şi, pe de altă parte, cu o multiplicitate a unor stări care se arată. Nicio metaforă nu poate să redea unul din cele două aspecte, fără să-l sacrifice pe celălalt. Dacă mă refer la un spectru cu mii de nuanțe, am în fața mea un

lucru gata făcut, în timp ce durata se face continuu. Când mă gândesc la în care se lungeşte un elastic sau cum se întinde şi destinde un resort, uit bogăția coloristică specifică duratei trăite, pentru a nu vedea decât mişcarea simplă datorită căreia conştiința trece de la o nuanță la alta. Viață interioară înseamnă toate astea laolaltă, varietate de calități, continuitate în progres, unitate a direcției. Este imposibil s-o reprezentăm prin nişte imagini.

Cu atât mai puțin am reprezenta-o prin *concepte*, adică prin idei abstracte, generale sau simple. Bineînțeles că nicio imagine nu va reda pe de-a-ntregul sentimentul deosebit asupra propriei mele energii. Însă nici nu-i nevoie să-l redau. Celui incapabil să-şi ofere singur intuiția duratei constitutive a ființei lui, nimic nu i-o va da vreodată, nici conceptele, nici imaginile. Aici, unicul scop al filosofului ar fi să provoace o anumită activitate pe care deprinderile spiritului folositoare în viață tind s-o împiedice, în cazul majorității oamenilor. Imaginea are cel

puțin avantajul de a ne menține în concret. Nicio imagine nu va înlocui intuiția duratei, însă multe imagini diverse, selectate din ordini de lucruri foarte diferite, prin convergența acțiunii lor, vor putea călăuzi conştiința către punctul precis unde există o intuiție de surprins. Alegând imagini cât se poate de disparate, vom evita ca una dintre ele să submineze locul intuiției pe care trebuie s-o evoce, de vreme ce ar fi alungată imediat de rivala ei. Dacă vom proceda astfel încât, în pofida diferențelor de aspect, toate aceste imagini să ceară spiritului nostru acelaşi fel de atenție şi, oarecum, acelaşi nivel al tensiunilor, atunci ne vom obişnui treptat conştiința cu o dispoziție foarte deosebită şi bine determinată, tocmai aceea în mod necesar adoptată spre a-şi apărea sieşi fără ascunzişuri[1]. Însă conştiința mai trebuie să şi accepte o asemenea trudă. Căci nu-i vom fi arătat nimic. O vom fi adus la

[1] Imaginile în chestiune pot apărea în mintea filosofului când vrea să prezinte altcuiva concepția. Lăsăm deoparte imaginea, înrudită cu intuiția, rămasă deseori neexprimată, de care filosoful are nevoie pentru el însuşi.

atitudinea cuvenită pentru a împlini efortul cerut şi a ajunge ea singură la intuiție. Dimpotrivă, neajunsul conceptelor prea simple, în materie de aşa ceva, este acela de a fi cu adevărat simboluri substituindu-se obiectului simbolizat, fără să ne ceară niciun efort. Privind mai de aproape, am vedea că fiecare dintre ele reține din obiect numai ceea ce are el în comun cu alte obiecte. Fiecare dintre ele exprimă, într-o mai mare măsură decât imaginea, o *comparație* între obiect şi cele asemănătoare lui. Fiindcă din comparație se desprinde o asemănare, fiindcă asemănarea este o proprietate a obiectului, iar o proprietate pare să fie o *parte* a obiectului ce o posedă, ne convingem cu uşurință că, prin juxtapunerea conceptelor, recompunem obiectul în întregul său, cu toate părțile lui şi că vom obține oarecum echivalentul lui intelectual. Vom avea astfel impresia că formăm o reprezentare fidelă a duratei prin înşiruirea conceptelor de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită sau infinită etc. Tocmai aici se află iluzia. Tot

aici, şi pericolul. Cu cât ideile abstracte susțin analiza, adică studierea ştiințifică a obiectului în relațiile lui cu toate celelalte obiecte, cu atât se dovedesc incapabile să înlocuiască intuiția, adică investigarea metafizică a obiectului în ceea ce are el esențial şi specific. Într-adevăr, pe de o parte, conceptele puse cap la cap nu ne vor da niciodată decât o recompunere artificială a obiectului, căci ele nu fac altceva decât să simbolizeze anumite aspecte generale şi întrucâtva impersonale de-ale lui: în zadar ne imaginăm că, prin ele, surprindem o realitate a cărei umbră se limitează să ne-o arate. Pe de altă parte, pe lângă iluzie, mai există un pericol foarte grav. Conceptul generalizează şi, în acelaşi timp, abstrage. Conceptul nu poate simboliza o proprietate specială decât făcând-o comună unei infinități de lucruri. Întotdeauna o deformează mai mult sau mai puțin prin extensie. Resituată în obiectul metafizic care o posedă, o proprietate coincide cu el, se modelează după el, adoptă aceleaşi contururi. Extrasă din obiectul

metafizic şi reprezentată printr-un concept, ea se lărgeşte nelimitat de mult, îşi depăşeşte obiectul de vreme ce trebuie să-l conțină, de-acum încolo, împreună cu altele. Diversele concepte formate din proprietățile unui lucru descriu în jurul lui cercuri din ce în ce mai largi, fără ca vreunul să i se suprapună perfect. Totuşi, în lucrul însuşi, proprietățile coincideau cu el şi, prin urmare, coincideau unele cu altele. Pentru a restabili coincidența, vom fi obligați să recurgem la un artificiu. Luăm un concept oarecare şi, prin el, ajungem la celelalte concepte. Joncțiunea se va efectua în funcție de cum plecăm de la un concept sau altul. De exemplu, după cum vom pleca de la unitate sau de la multiplicitate, vom concepe în mod diferit unitatea multiplă a duratei. Totul va depinde de greutatea atribuită unui concept sau altuia, iar greutatea va fi întotdeauna arbitrară, de vreme ce conceptul, extras din obiect, nu are greutate, nemaifiind decât umbra unui corp. Astfel, se va ivi o multitudine de *sisteme* diferite, tot atâtea

câte puncte de vedere exterioare avem asupra realității examinate sau câte cercuri mai largi în care s-o închidem. Conceptele simple prezintă nu numai inconvenientul de a diviza unitatea concretă a obiectului într-un număr egal de expresii simbolice, dar împart şi filosofia în şcoli distincte. Fiecare şcoală îşi ocupă locul, îşi alege jetoanele şi începe o partidă fără sfârşit cu celelalte şcoli. Ori metafizica nu-i decât un joc de idei, ori, dacă se consideră o ocupație serioasă a spiritului, este necesară depăşirea conceptelor pentru a ajunge la intuiție. Fireşte, conceptele îi sunt indispensabile, căci toate celelalte ştiințe lucrează, de obicei, cu concepte, iar metafizica nu s-ar putea lipsi de celelalte ştiințe. Metafizica devine cu adevărat ea însăşi numai atunci când depăşeşte conceptul sau când scapă măcar de conceptele înțepenite, gata făcute, pentru a crea altele cu totul diferite de cele manevrate în mod obişnuit; mă refer la reprezentări suple, mobile, aproape fluide, capabile să se modeleze după formele fulgurante ale

intuiției. Vom reveni ceva mai încolo asupra acestui punct important. Să ne mulțumim cu a fi arătat că durata ne poate fi prezentată direct printr-o intuiție, că ne poate fi sugerată indirect prin imagini, dar că n-ar putea fi închisă într-o reprezentare conceptuală – dacă lăsăm cuvântului concept sensul lui propriu.

Să încercăm, preț de o clipă, să facem din durată o multiplicitate. Va trebui să adăugăm că termenii acestei multiplicități, în loc să se distingă precum cei ai unei multiplicități oarecare, se uzurpă unii pe alții. Desigur că, printr-un efort al imaginației, putem să solidificăm durata odată scursă, s-o divizăm în bucăți care se juxtapun şi să le numărăm. Însă această operație se săvârşeşte asupra amintirii înțepenite a duratei, asupra urmei imobile lăsate de mobilitatea duratei şi nu asupra duratei înseşi. Dacă avem aici o multiplicitate, să recunoaştem că nu seamănă cu nicio altă multiplicitate. Vom spune atunci că durata are unitate? Fără îndoială că o continuitate de elemente

prelungindu-se unele prin altele ține în egală măsură şi de unitate, şi de multiplicitate, dar această unitate dinamică, schimbătoare, colorată, vie nu seamănă câtuşi de puțin cu unitatea abstractă, imobilă şi goală pe care o circumscrie conceptul de unitate pură. De aici vom trage oare concluzia că durata trebuie să se definească în acelaşi timp prin unitate şi multiplicitate? Însă, lucru nemaiîntâlnit, degeaba voi manipula cele două concepte, degeaba le voi doza şi combină în fel şi chip, degeaba voi efectua asupra lor cele mai subtile operații de chimie mentală, tot nu voi obține nimic asemănător cu intuiția simplă pe care o am eu asupra duratei; în schimb, dacă mă resituez în durată printr-un efort al intuiției, descopăr imediat cum este ca unitate, multiplicitate şi încă multe altele. Diferitele concepte nu erau decât nişte puncte de vedere exterioare asupra duratei. Nici luate separat, nici împreună, nu ne fac să pătrundem în durata însăşi.

Totuşi, pătrundem în ea dar numai prin

intuiție. În acest sens, este cu putință o cunoaştere interioară, absolută a duratei sinelui de către sine. Dacă metafizica impune şi obține aici o intuiție, asta nu înseamnă că ştiința are mai puțină nevoie de o analiză. Discuțiile dintre şcoli şi conflictele dintre sisteme generează confuzia între rolul analizei şi cel al intuiției.

Într-adevăr, psihologia recurge la analiză, ca toate celelalte ştiințe. Eul care i-a fost dat mai întâi ca o intuiție simplă, ea îl descompune în senzații, sentimente, reprezentări etc., studiate separat. Deci, ea înlocuieşte eul cu o serie de elemente constituind faptele psihologice. Însă aceste *elemente* sunt ele nişte *părți*? Asta este întrebarea şi tocmai pentru că a fost deseori ocolită s-a pus problema personalității umane în termeni insolubili.

Este de necontestat faptul că orice stare psihologică, din simplul motiv că aparține unei persoane, reflectă ansamblul unei personalități. Orice sentiment, oricât de simplu ar fi, cuprinde virtual trecutul şi

prezentul ființei căruia îi aparține; nu se poate desprinde de ea şi constitui o „stare” decât printr-un efort de abstragere sau de analiză. La fel de incontestabil este şi faptul că, fără acest efort de abstragere sau de analiză, dezvoltarea ştiinței psihologice nu ar fi posibilă. Or, în ce constă operația prin care psihologul desprinde o stare psihologică pentru a o erija în entitate mai mult sau mai puțin independentă? Începe prin a neglija colorația specială a persoanei, inexprimabilă prin termeni cunoscuți sau comuni. Apoi, în persoana astfel simplificată, se străduie să izoleze cutare sau cutare aspect prielnic pentru un studiu interesant. Să luăm, de pildă, înclinația. O nuanță imposibil de redat îi dă culoare şi o face unică în raport cu înclinațiile celorlalți. Psihologul o lasă deoparte şi se agață de mişcarea prin care personalitatea *se îndreaptă spre* un anumit obiect; el va izola această atitudine şi va erija în fapt independent tocmai aspectul special al persoanei, tocmai punctul de vedere asupra mobilității vieții interioare şi „schema”

înclinației concrete. Avem aici o muncă asemănătoare celei făcute de un artist, în trecere prin Paris, unde ar face crochiul unui turn al catedralei Notre-Dame. Turnul este legat de întregul edificiu; acesta, la rândul lui, este legat de sol, de împrejurimi, de tot Parisul etc. Începem prin a-l detaşa; din ansamblu, nu vom reține decât un anumit aspect, adică acest turn de la Notre-Dame. Acum, turnul este constituit în realitate din nişte pietre a căror dispunere particulară îi dă formă; însă desenatorul nu dă atenție pietrelor, el notează numai silueta turnului. Înlocuieşte organizarea reală şi interioară a unui lucru printr-o reconstituire exterioară şi schematică. Pe scurt, desenul lui corespunde unui anumit punct de vedere asupra obiectului şi alegerii unui anumit mod de reprezentare. Or, exact acelaşi lucru se poate spune despre operația prin care psihologul extrage o stare psihologică din ansamblul persoanei. Această stare psihologică izolată nu-i câtuşi de puțin începutul unei recompuneri artificiale; este întregul privit

sub un anumit aspect elementar, notat cu grijă, căruia i s-a arătat un interes deosebit. Nu este o parte, ci un element. Nu a fost obținut prin fragmentare, ci prin analiză.

Desigur, în jurul crochiurilor făcute la Paris, străinul va scrie, spre aducere aminte, cuvântul „Paris". Pentru că a văzut Parisul de-adevăratelea, el va şti, coborând din nou de la intuiția originară a întregului, să-şi situeze crochiurile în ea şi să le unească astfel pe unele cu celelalte. Însă nu există niciun mijloc de a executa mişcarea inversă; nici chiar cu o infinitate de crochiuri oricât de exacte le-am vrea, nici cu numele „Paris", indicând că trebuie să le punem împreună, nu va fi posibil să ajungem la o intuiție ce n-am avut-o niciodată şi să dăm impresia Parisului fără a-l fi văzut. Şi aceasta fiindcă n-avem de-a face aici cu *părți* ale întregului, ci cu *note* luate asupra ansamblului. Ca să aleg un exemplu mai frapant, un caz unde notația este complet simbolică, să presupunem că mi se prezintă, amestecat la voia întâmplării, literele care alcătuiesc un

poem necunoscut mie. Dacă literele ar fi *părți* ale poemului, căci oricum nu vor reda sensul interior al originalului. O imagine luată dintr-un anumit unghi, o, aş putea încerca să-l reconstitui cu ele, încercând diferite aranjamente posibile, aşa cum face copilul în jocul cu imagini decupate pentru a reconstitui întregul. Nici vorbă de aşa ceva, pentru că literele nu sunt *părți componente*, ci *expresii parțiale*, ceea ce înseamnă cu totul altceva. Iată de ce, dacă ştiu poemul, imediat pun literele la locul cuvenit şi le unesc fără dificultate printr-o linie continuă, în timp ce operația inversă este imposibilă. Chiar atunci când încerc să fac operația inversă şi pun literele una lângă alta, încep prin a-mi reprezenta o semnificație plauzibilă: îmi dau o intuiție, iar de la intuiție încerc să cobor la simbolurile elementare, care îi reconstituie expresia. Până şi ideea de a reconstitui un lucru prin operații efectuate numai asupra elementelor simbolice implică o absurditate. O asemenea absurditate nu i-ar trece nimănui prin minte, dacă nu ne-am da

seama că nu avem de-a face cu nişte fragmente ale lucrului ci, într-un anumit sens, cu fragmentul de simbol.

Tocmai asta fac filosofii când încearcă să recompună o persoană cu ajutorul unor stări psihologice, fie că se limitează la stările înseşi, fie că adaugă un fir menit să lege stările unele de altele. Empirişti şi raționalişti cad pradă aceleiaşi iluzii. Şi unii şi alții iau *notațiile parțiale* drept nişte *părți reale*, confundând astfel punctul de vedere al analizei cu cel al intuiției, ştiința cu metafizica.

Primii spun pe bună dreptate că analiza psihologică nu descoperă în persoană nimic mai mult decât stările psihologice. Într-adevăr, în asta constă funcția, însăşi definiția analizei. Psihologul nu are nimic altceva de făcut decât să analizeze persoana, adică să-i noteze stările: cel mult, va pune rubrica „eu" deasupra acestor stări, spunând că sunt „stări ale eului", tot aşa cum desenatorul scrie cuvântul „Paris" pe fiecare crochiu al său. Pe terenul unde se situează psihologul,

unde trebuie să se situeze, „eul” nu-i decât un semn menit să amintească intuiția primitivă (de altfel, foarte confuză) care i-a furnizat psihologiei obiectul: nu-i decât un cuvânt şi marea greşeală constă în a crede că am putea descoperi în spatele lui un lucru, rămânând totodată pe acelaşi teren. Iată greşeala celor ce n-au putut să se mulțumească cu a rămâne psihologi în domeniul psihologiei, printre ei numărându-se Taine şi Stuart Mill, de pildă. Psihologi prin metoda aplicată, ei au rămas metafizicieni prin obiectul ales. Ei şi-ar dori o intuiție şi, printr-o ciudată inconsecvență, cer această intuiție în cazul analizei, adică însăşi negația celei dintâi. Ei caută eul şi pretind că-l descoperă în stările psihologice, pe când diversitatea stărilor psihologice nu poate fi obținută decât ieşind din eu pentru a lua o serie de crochiuri, note, reprezentări mai mult sau mai puțin schematice şi simboluri cu privire la persoana respectivă. Degeaba au juxtapus stările, au multiplicat contactele, au explorat interstițiile, eul scapă întotdeauna,

astfel încât sfârşesc prin a-i zări doar o fantomă iluzorie. La fel ar fi să negăm că *Iliada* are un sens, sub pretextul că am căutat zadarnic un înțeles în intervalurile dintre literele care o compun.

Deci empirismul filosofic se naşte dintr-o confuzie între punctul de vedere al intuiției şi cel al analizei. El constă în a căuta originalul în traducere, unde bineînțeles că nu poate fi găsit, şi în a nega originalul, sub pretextul că nu-l găsim în traducere. El ajunge în mod necesar la negații: privind însă mai de aproape, ne dăm seama că negațiile astea înseamnă pur şi simplu că analiză nu este intuiție, ceea ce ține de evidența însăşi. De la intuiția originară şi confuză, furnizându-i ştiinței obiectul, ştiința trece imediat la analiza care multiplică la infinit punctele de vedere asupra acestui obiect. Foarte repede ajunge să creadă că, punându-le împreună, ar reconstitui obiectul. Mai este de mirare că obiectul îi scapă printre degete, aşa cum pățeşte şi un copil când vrea să-şi construiască o jucărie solidă cu umbrele

profilate pe pereți?

Şi raționalismul se lasă păcălit de aceeaşi iluzie. El pleacă de la confuzia săvârşită de empirism şi rămâne la fel de neputincios când e vorba să ajungă la personalitate. La fel ca empirismul, el consideră stările patologice tot atâtea *fragmente* desprinse dintr-un eu care le-ar uni. Tot ca empirismul, încearcă să lege fragmentele între ele pentru a reface unitatea persoanei. În sfârşit, ca empirismul, în efortul reînnoit de a cuprinde unitatea persoanei, o vede dispărând mereu că o fantomă. Însă în timp ce empirismul, obosit de-atâta luptă, se lasă păgubaş, spunând că nu există altceva decât multiplicitatea stărilor psihologice, raționalismul se încăpățânează să afirme unitatea persoanei. Într-adevăr, căutând unitatea pe terenul stărilor psihologice înseşi, obligat fiind să pună pe socoteala lor toate calitățile sau determinările găsite cu ocazia analizei (de vreme ce analiza, chiar prin definiție, ajunge întotdeauna la stări), raționalismul trebuie să se mulțumească,

pentru unitatea persoanei, cu ceva pur negativ, cu absența oricărei determinări. În această analiză, întrucât stările psihologice au luat şi au păstrat pentru ele tot ceea ce prezenta cea mai neînsemnată urmă de materialitate, „unitatea eului" nu va mai putea fi decât o formă fără materie. Nu vor mai fi decât nedeterminatul şi vidul absolut. Alături de stările detaşate, de umbrele eului a căror colectare era, pentru empirişti, echivalentul persoanei, raționalismul aduce, spre a reconstitui personalitatea, ceva mai ireal încă, şi anume vidul în care se mişcă umbrele, locul umbrelor, am putea spune. Cum se poate ca această „formă", de fapt o non-formă, să caracterizeze o personalitate vie, concretă, dinamică şi să-i deosebească pe Petru de Paul? Să ne mai mirăm că, după ce au izolat această „formă" a personalității, filosofii o găsesc imediat incapabilă să determine o persoană? Treptat, ei sunt aduşi în situația de a face din Eul lor vid un receptacul lipsit de fundament. El nu aparține nici lui Paul, nici lui Petru, ci în el

va fi loc pentru întreaga omenire sau pentru Dumnezeu sau pentru existență, după cum dorim. Între empirism şi raționalism constat o singură diferență. Căutând unitatea eului într-un fel de interstiții ale stărilor psihologice, empirismul este nevoit să umple interstițiile cu alte stări şi aşa mai departe, până când eul, închis într-un interval mereu pe cale de a se micşora, tinde spre Zero pe măsură ce mergem mai departe cu analiza. În schimb, raționalismul, făcând din eu locul unde se instalează stările, se află în prezența unui spațiu vid. N-avem niciun motiv să delimităm acest spațiu în vreun fel, el depăşeşte fiecare dintre limitele impuse succesiv, se măreşte neîncetat şi tinde să se piardă nu în Zero, ci în Infinit.

Prin urmare, distanța dintre un aşa-zis „empirism", precum cel al lui Taine, şi speculațiile transcendente ale anumitor panteişti germani este mult mai mică decât ne imaginăm. Metodă este asemănătoare în cele două cazuri: ea constă în a judeca asupra *elementelor* traducerii ca şi cum ar fi

părți ale originalului. Un adevărat empirism îşi propune să îmbrățişeze originalul însuşi cât mai strâns cu putință, să-i cunoască viața în profunzime şi, printr-un fel de *ascultare spirituală* (*auscultation spirituelle*), să-i simtă sufletul palpitând; acest empirism autentic este adevărata metafizică. Aici, munca este extrem de dificilă deoarece niciuna dintre concepțiile gata făcute utilizate de gândire în operațiile ei zilnice nu mai poate fi de folos. Nimic mai uşor decât să spui că eul este multiplicitate, ori unitate, ori sinteza celor două. În cazul de față, unitatea şi multiplicitatea sunt nişte reprezentări pe care n-avem nevoie să le croim după obiect, căci le găsim deja fabricate; n-avem decât s-alegem dintr-o grămadă, hainele potrivite în egală măsură şi pentru Paul, şi pentru Petru, pentru că nu desenează nici forma unuia, nici a celuilalt. Însă un empirism demn de acest nume, lucrând numai pe bază de măsuri, se vede obligat să depună un efort absolut nou pentru fiecare nou obiect studiat. El croieşte un concept numai pe

măsura unui singur obiect. Abia dacă mai putem spune că este concept, de vreme ce se aplică doar unui singur lucru. El nu operează prin combinarea unor idei găsite în comerț, cum ar fi unitatea şi multiplicitatea; dimpotrivă, el ne orientează spre o reprezentare unică, simplă. Odată formată această reprezentare, înțelegem foarte bine de ce o putem plasa în cadrele unitate, multiplicitate etc., mult prea largi pentru ea. În sfârşit, filosofia astfel înțeleasă nu constă în a alege printre noțiuni şi în a ține partea unei şcoli, ci în a merge în căutarea unei intuiții unice, de unde coborâm la fel de bine spre concepte diferite, pentru că ne-am situat deasupra vrajbei dintre şcoli.

Că personalitatea este unitară, asta-i sigur: însă o asemenea afirmație nu-mi aduce nimic nou asupra naturii extraordinare a acestei unități care e persoana. Sunt gata să accept că eul nostru este multiplu; însă trebuie să recunoaştem că această multiplicitate nu are nimic comun cu altele. Ceea ce contează cu adevărat pentru filosofie este să ştie *ce fel de*

unitate, *ce fel de* multiplicitate, *ce fel de* realitate superioară unului şi multiplului abstracți constituie unitatea multiplă a persoanei. N-o va şti decât dacă va surprinde intuiția simplă a eului prin eu. Atunci, în funcție de versantul ales spre a coborî de pe această culme, ea va ajunge la unitate ori la multiplicitate, ori la vreunul dintre conceptele prin intermediul cărora încercăm să definim viața dinamică a persoanei. Repetăm, însă, că niciun amestec al acestor concepte între ele nu ar da nimic asemănător persoanei care durează.

Puneți-mi în fața ochilor un con solid şi văd cu uşurință cum se îngustează spre vârf şi tinde să se confunde cu un punct matematic, cum se măreşte baza într-un cerc mereu crescător. Însă nici punctul, nici cercul, nici juxtapunerea celor două într-un plan nu-mi vor da nici cea mai mică idee despre un con. Tot aşa stau lucrurile cu multiplicitatea şi unitatea vieții psihologice, cu Zero şi Infinitul spre care empirismul şi raționalismul îndrumă personalitatea.

Aşa cum vom arăta în altă parte, conceptele se prezintă de obicei în cupluri şi reprezintă contrariile. Orice realitate concretă poate fi privită din cele două puncte de vedere opuse şi, prin urmare, subsumate celor două concepte antagoniste. Degeaba vom încerca să împăcăm logic teză şi antiteza, niciodată nu vom face un lucru cu ajutorul conceptelor şi al punctelor de vedere. În multe cazuri însă, de la obiectul surprins prin intuiție vom trece fără trudă la conceptele contrare şi, observând cum ies din realitate teză şi antiteza, vom înțelege îndată şi felul în care se opun şi se conciliază.

Pentru asta, este adevărat că trebuie să operăm o răsturnare în activitatea normală a gândirii. De obicei, *a gândi* constă în a merge de la concepte la lucruri şi nu de la lucruri la concepte. În sensul propriu al cuvântului, „a cunoaşte" o realitate înseamnă să luăm conceptele gata făcute, să le dozăm, să le combinăm, până ce obținem un echivalent practic al realului. Să nu uităm însă că activitatea normală a gândirii este departe de

a fi dezinteresată. În general, noi nu năzuim să cunoaştem de dragul de-a cunoaşte, ci pentru a lua o hotărâre, pentru a trage un profit, în sfârşit, pentru a ne satisface un interes. Cercetăm în ce măsură obiectul de cunoscut este *ceva* sau *altceva*, cărui gen îi aparține, ce fel de acțiune, de demers sau de atitudine ar trebui să ne sugereze. Diversele acțiuni şi atitudini posibile sunt tot atâtea *direcții conceptuale* ale gândirii, determinate odată pentru totdeauna; nu ne mai rămâne decât să le numărăm; tocmai în asta constă aplicarea conceptelor la lucruri. A potrivi un concept pe măsura unui obiect naşte întrebările: ce putem face cu obiectul, ce poate face el pentru noi? Când lipim pe obiect eticheta unui concept, marcăm în termeni precişi genul de acțiune sau de atitudine pe care obiectul va trebui să ni le sugereze. Deci cunoaşterea propriu-zisă este orientată într-o anumită direcție şi privită dintr-un anumit punct de vedere. Ce-i drept, interesul nostru este deseori complex. Iată de ce ni se întâmpla să orientăm în mai multe direcții

succesive cunoaşterea aceluiaşi obiect şi să diversificăm punctele de vedere asupra lui. În aşa ceva constă, în înțelesul obişnuit al cuvintelor, o cunoaştere „largă” şi „comprehensibilă” a obiectului: obiectul este redus nu la un concept unic, ci la mai multe concepte la care se presupune că „participă”. Cum participă la toate aceste concepte în acelaşi timp? Întrebarea respectivă nu contează în practică şi nici n-avem de ce să ne-o punem. În viața de toate zilele, suntem pe deplin îndreptățiți să procedăm prin juxtapunere şi dozare a conceptelor: de aici nu rezultă nicio dificultate filosofică, de vreme ce ne-am înțeles tacit să nu filosofăm. În filosofie, nu putem adopta acest *modus operandi*, nu mergem şi de aici de la concept la lucru. Dacă vrem să cunoaştem în chip dezinteresat un obiect, să-l atingem în el însuşi, este exclusă utilizarea unui mod de a cunoaşte adaptat unui interes determinat, constând, prin definiție, într-o imagine asupra obiectului luată din exterior. În caz contrar, abandonăm țelul urmărit,

condamnăm filosofia la o veşnică ciorovăială între şcoli, instalăm contradicția în sânul obiectului şi al metodei. Ori nu există filosofie şi atunci orice cunoaştere a lucrurilor are o orientare practică, ori a filosofa implică situarea în obiectul însuşi printr-un efort al intuiției.

Pentru a înțelege natura acestei intuiții, pentru a determina cu precizie unde sfârşeşte intuiția şi unde începe analiza, trebuie să revenim la cele spuse mai sus referitor la curgerea duratei.

Analiza ajunge la concepte său scheme având drept trăsătură esențială faptul că sunt imobile în timp ce le examinăm. Din întregul vieții interioare, am izolat această entitate psihologică numită senzație simplă. Atât timp cât o studiez, presupun că ea rămâne ceea ce este. Dacă aş descoperi vreo schimbare, aş spune că nu există o senzație unică, ci o succesiune de senzații; fiecăreia din senzațiile succesive îi voi recunoaşte imuabilitatea, la început atribuită doar senzației de ansamblu. În orice caz,

împingând analiza suficient de departe, voi ajunge la elemente pe care le voi considera drept stabile. Numai şi numai aşa voi găsi solida bază de operații necesară ştiinței pentru propria-i dezvoltare.

Totuşi, nu există stare sufletească, oricât de simplă, care să nu se schimbe în fiecare clipă, de vreme ce nu există conştiință fără memorie, continuitate a unei stări fără adăugarea, la sentimentul din prezent, a amintirii momentelor trecute. Iată în ce constă durată. Durata interioară este viață continuă a memoriei prelungind trecutul până în prezent, fie că prezentul conține distinct imaginea din ce în ce mai mare a trecutului, fie că, prin continua schimbare a calității, trădează povara tot mai grea purtată cu noi pe măsură ce îmbătrânim. Fără supraviețuirea trecutului în prezent, nu ar exista durată, ci numai instantaneitate.

Dacă sunt învinuit că, prin simplul fapt că o analizez, desprind starea psihologică din durată, mă voi apăra spunând că fiecare dintre aceste stări psihologice surprinse în

analiza mea ocupă totuşi un anumit timp. „Prin analiză, răspund eu, descompun viața interioară în stări şi fiecare stare în parte este omogenă; având în vedere că omogenitatea are loc într-un număr determinat de minute ori secunde, rezultă că starea psihologică elementară nu încetează să dureze, deşi nu se schimbă”.

Însă cine nu vede că numărul determinat de minute şi secunde atribuit stării psihologice elementare are exact valoarea unui indice menit să-mi aducă aminte că, socotită omogenă, ea e în realitate o stare care se schimbă şi durează? Starea luată în ea însăşi este o perpetuă devenire. Din devenire, am obținut o anumită medie a calității considerată invariabilă: astfel am constituit o stare imuabilă şi, tocmai din această cauză, schematică. Pe de altă parte, dincolo de devenirea a ceva anume, am obținut devenirea în general, adică ceea ce am numit eu *timpul* ocupat de starea respectivă. Privind mai de aproape, aş constata că timpul acesta abstract este,

pentru mine, la fel de imobil că starea localizată în el. N-ar putea să curgă decât printr-o continuă schimbare de calitate şi, dacă nu are calitate, fiind doar un simplu teatru al schimbării, el devine un mediu imobil. Aş mai constata apoi că ipoteza timpului omogen este menită să înlesnească o comparație între diferitele durate concrete, să ne permită numărătoarea simultaneităților şi să măsoare curgerea unei durate în raport cu o alta. În sfârşit, aş înțelege că, punând împreună reprezentarea unei stări psihologice elementare şi indicația unui număr determinat de minute şi secunde, mă rezum la a aminti că starea a fost desprinsă dintr-un eu care durează şi la a delimita locul unde ar trebui repusă în mişcare pentru a o readuce, de la simpla schemă, la forma concretă avută la început. Însă, toate astea le dau uitării, pentru că n-am ce face cu ele în timpul analizei.

Deci analiza operează asupra imobilului, în timp ce intuiția se situează în mobilitate sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, în durată. Aici

se află linia de demarcație foarte clară dintre intuiție şi analiză. Recunoaştem realul, trăirea, concretul prin însăşi variabilitatea lor. Recunoaştem elementul prin invariabilitatea lui. El este invariabil prin definiție, fiind doar o schemă, o recompunere simplificată, de multe ori un simbol şi, în orice caz, o imagine luată asupra realității în curgere.

Este greşit să credem că am recompune realul cu aceste scheme. Trebuie s-o repetăm: de la intuiție putem trece la analiză şi nu de la analiză la intuiție.

Prin variabilitate, voi avea atâtea variații, calități, modificări câte îmi voi dori, pentru că am de-a face cu tot atâtea secvențe imobile, izolate prin analiză, din mobilitatea dată intuiției. Însă toate modificările asamblate nu vor produce nimic asemănător cu variabilitatea, pentru că ele nu erau părți, ci elemente, ceea ce înseamnă cu totul altceva.

Să luăm, de pildă, variabilitatea învecinată cu omogenitatea, mişcarea în spațiu. În cursul acestei mişcări, îmi pot imagina nişte

opriri posibile: le numesc poziții ale mobilului sau puncte prin care trece mobilul. Însă cu pozițiile, fie ele în număr infinit, nu voi avea mişcarea. Ele nu sunt părți ale mişcării; sunt secvențe surprinse din ea, doar nişte opriri presupuse, să zicem. În realitate, mobilul nu este niciodată în niciun punct; cel mult putem spune că trece prin el. Însă trecerea, mai exact o mişcare, nu are nimic comun cu oprirea, adică cu imobilitatea. Nu este posibil să aplicăm o mişcare unei imobilități, deoarece ar coincide cu ea, şi am ajunge la o contradicție. Punctele nu sunt în mişcare, ca nişte părți ale ei, nici chiar sub mişcare, ca nişte locuri ale mobilului. Ele sunt pur şi simplu proiectate de noi îndărătul mişcării ca tot atâtea locuri pe unde ar fi mobilul, dacă s-ar opri; prin ipoteză, însă, mobilul nu se opreşte. La drept vorbind, acestea nu sunt poziții, ci supoziții, secvențe, punctele de vedere ale spiritului. Cum să construim un lucru numai cu nişte puncte de vedere?

Totuşi, chiar asta facem de fiecare dată când reflectăm asupra mişcării şi asupra

timpului căruia mişcarea îi foloseşte ca reprezentare. Printr-o iluzie profund înrădăcinată în spirit şi pentru că nu ne putem abține să nu considerăm analiza drept echivalentul intuiției, începem prin a atinge, în cursul mişcării, un anumit număr de opriri posibile sau de puncte din care facem, de voie, de nevoie, nişte părți ale mişcării. Incapabili să recompunem mişcarea cu aceste puncte, intercalăm alte puncte, crezând că astfel cuprindem mai strâns mobilitatea din mişcare. Apoi, fiindcă mobilitatea nu poate fi prinsă, înlocuim numărul finit şi constant de puncte printr-unul „crescător la infinit". Astfel, prin mişcarea gândirii urmărind la nesfârşit adunarea unor noi puncte la cele deja existente, ne străduim în zadar să reproducem mişcarea reală şi nedivizată a mobilului. În cele din urmă, spunem că mişcarea se compune din puncte, dar că mai implică trecerea confuză şi misterioasă de la o poziție la poziția următoare. De parcă toată confuzia n-ar veni din presupunerea că

imobilitatea este mai clară decât mobilitatea, iar oprirea anterioară mişcării! De parcă misterul n-ar veni din pretenția de a merge de la oprire spre mişcare pe calea compunerii, ceea ce este imposibil, pe când, în realitate, putem trece fără nicio dificultate de la mişcare la încetinire şi imobilitate! Ați căutat semnificația poemului, căci oricum nu vor reda sensul interior al originalului. O imagine luată dintr-un anumit unghi, o în forma literelor ce-i compun. Ați crezut că, luând în considerare un număr din ce în ce mai mare de litere, veți prinde semnificația ce scapă mereu. În disperare de cauză, dacă ați văzut că degeaba umblați după o parte din sens în fiecare literă, ați presupus că fragmentul căutat din sensul misterios se fixează între literă şi cea următoare. Însă, repet, literele nu sunt părți ale lucrului, ci elemente ale simbolului. Încă o dată, pozițiile mobilului nu sunt părți ale mişcării, ci puncte ale spațiului despre care se presupune că subîntind mişcarea. Spațiul imobil şi vid, conceput doar şi niciodată

perceput, are tocmai valoarea unui simbol. Cum să fabricați o realitate prin simpla manevrare a unor simboluri?

Aici, simbolul răspunde unor obiceiuri înrădăcinate ale gândirii noastre. În mod normal, ne instalăm în imobilitate unde găsim un punct de sprijin pentru practică şi susținem că recompunem mobilitatea cu ea. Astfel, nu obținem decât o imitație stângace, o contrafacere a mişcării reale, însă, în viață, mult mai mult ne foloseşte imitația aceasta decât însăşi intuiția lucrului. Or, spiritul are tendința irezistibilă de a considera că ideea folosită cel mai des este şi cea mai clară. Iată de ce i se pare că imobilitatea este mai clară decât mobilitatea, că oprirea precede mişcarea.

De aici provin dificultățile ridicate de problema mişcării încă din Antichitatea timpurie. Ele se datorează pretenției de a merge de la spațiu la mişcare, de la traiectorie la traiect, de la pozițiile imobile la mobilitate şi de a trece de la una la alta pe calea compunerii. De fapt, mişcarea este

anterioară imobilității, iar între poziții şi deplasare nu există raportul dintre parte şi întreg, ci acela dintre diversitatea punctelor de vedere posibile şi indivizibilitatea reală a obiectului.

Multe alte probleme s-au ivit din aceeaşi iluzie. Punctele imobile sunt față de mişcarea unui mobil ceea ce conceptele diferitelor calități sunt față de schimbarea calitativă a unui obiect. Conceptele variate în care se descompune o variație sunt tot atâtea viziuni stabile asupra instabilității realului. A gândi un obiect, în înțelesul obişnuit al cuvântului „a gândi", înseamnă a surprinde din mobilitatea lui una sau mai multe secvențe imobile. Pe scurt, înseamnă să ne întrebăm din când în când ce se-ntâmplă cu obiectul, ca să ştim ce-avem de făcut cu el. Este un mod legitim de a proceda, atât timp cât ne referim la cunoaşterea practică a realității. Când este astfel orientată către practică, cunoaşterea n-are decât să enumere atitudinile noastre față de lucru. Şi invers. Iată funcția obişnuită a conceptelor gata

făcute, aceste staţii prin care punctăm parcursul devenirii. Însă dacă vrem să pătrundem cu ele până în natura intimă a lucrurilor, înseamnă că aplicăm mobilităţii realului o metodă făcută pentru a da nişte puncte de vedere imobile asupra ei. Uităm că, atunci când metafizica este posibilă, ea nu poate fi decât o străduinţă de a înfrânge înclinaţia naturală a gândirii, pentru a se situa imediat, printr-o expansiune a spiritului, în lucrul studiat şi, în sfârşit, pentru a merge de la realitate la concepte şi nu de la concepte la realitate. Mai este de mirare că filosofilor le scapă printre degete obiectul preocupărilor lor, aşa cum păţesc şi copiii, când vor să apuce fumul cu mâna? Din această cauză dăinuie o mulţime de certuri între şcoli, fiecare reproşând celorlalte că au lăsat realul să-şi ia zborul.

Dacă metafizica trebuie să acţioneze prin intuiţie, dacă intuiţia are drept obiect mobilitatea duratei şi dacă durata este de natură psihologică, atunci n-o să închidem cumva filosoful într-o exclusivă contemplare

de sine? Oare filosofia nu va consta în a ne privi cum trăim, „aşa cum un cioban aţipit priveşte apa curgând”? A vorbi în asemenea termeni e totuna cu a ne întoarce la greşeala semnalată la început. Ar însemna să nesocotim natura singulară a duratei şi, totodată, caracterul esenţialmente activ al intuiţiei metafizice. Ar însemna să nu vedem că numai metoda prezentată aici ne permite să depăşim în acelaşi timp idealismul şi realismul, să afirmăm existenţa obiectelor inferioare şi superioare nouă, deşi interiorizate, într-un anumit sens, să le facem să coexiste fără dificultăţi, să împrăştiem progresiv neclarităţile acumulate în jurul marilor probleme, din pricina analizei. Fără a studia aici diferitele aspecte, să arătăm doar în ce fel intuiţia nu este un act unic, ci o serie nedeterminată de acte, toate de acelaşi gen, fireşte, însă fiecare dintr-o specie foarte deosebită, şi în ce fel această diversitate de acte corespunde tuturor treptelor fiinţei.

Dacă încerc *să analizez* durata, adică s-o

descompun în concepte gata făcute, sunt obligat, chiar prin natura conceptului şi a analizei, să izolez din *durată în general* două viziuni opuse şi apoi să pretind că o voi recompune cu ele. Această combinație nu va putea prezenta nicio diversitate de nivele, nicio varietate de forme: ea este sau nu este. Voi spune că există, pe de o parte, o multiplicitate a stărilor de conştiință succesive şi, pe de altă parte, o *unitate* care le leagă. Durata va fi „sinteza" unității şi a multiplicității şi nu vedem cum o asemenea operație misterioasă ar prezenta nuanțe şi grade. În ipoteză, nu există şi nu poate exista decât o durată unică, cea în care conştiința acționează de obicei. Pentru a fixa ideile, să luăm durata sub aspectul simplu al unei mişcări efectuându-se în spațiu şi să încercăm să transpunem în concepte mişcarea considerată drept reprezentativă pentru Timp. Vom avea, pe de o parte, numărul dorit de puncte ale traiectoriei şi, pe de altă parte, o unitate abstractă ce le uneşte, aşa cum un fir ține una lângă alta

perlele unui şirag. Odată stabilită drept posibilă, combinarea multiplicității abstracte şi a unității abstracte este un fapt unic căruia nu-i vom descoperi nuanțele, după cum nici adunarea numerelor naturale, în aritmetică, nu permite aşa ceva. În loc să ne prefacem că analizăm durată (de fapt, să facem o sinteză prin intermediul conceptelor), mai bine ne instalăm în ea printr-un efort al intuiției şi vom avea atunci sentimentul unei anumite *tensiuni* bine determinate; până şi determinarea însăşi apare ca o alegere dintr-o infinitate de durate posibile. De-acum încolo, observăm atâtea durate câte dorim, foarte diferite unele de altele, deşi fiecare dintre ele, transformată în concepte, adică privită din exterior, din două puncte de vedere opuse, se reduce întotdeauna la aceeaşi combinație a multiplului şi a unului, combinație imposibil de definit.

Să exprimăm aceeaşi idee cu mai multă precizie. Dacă voi considera durata ca o multiplicitate de momente legate unele de altele printr-o unitate traversându-le ca un

fir, oricât de scurtă ar fi durata aleasă, aceste momente sunt în număr nelimitat. Oricât de învecinate ar fi punctele matematice între ele, vor exista mereu altele şi aşa mai departe. Privită pe latura multiplicității, durata se va preschimba într-o pulbere de momente, fără ca vreunul dintre ele să dureze, nefiind decât un instantaneu. Dacă iau în considerare unitatea ce leagă momentele între ele, nici ea nu va dura mai mult, de vreme ce, prin ipoteză, tot ce există schimbător şi propriu-zis durabil în durată a fost pus pe seama multiplicității momentelor. Pe măsură ce voi pătrunde în adâncul acestei unicități, mi se va dezvălui că un strat imobil al mişcării, ca un fel de esență atemporală a timpului: o voi numi veşnicie – veşnicie întru moarte, de vreme ce nu-i nimic altceva decât mişcarea golită de mobilitate, adică de ceea ce îi dădea viață. Examinând cu atenție opiniile şcolilor antagoniste cu privire la durată, am constata că se deosebesc numai prin faptul că atribuie o importanță capitală unuia sau celuilalt dintre cele două concepte. Unele se agață de

punctul de vedere al multiplului; ele înalță la rangul de realitate concretă momentele distincte ale unui timp pe care l-au pulverizat, ca să spunem aşa; pentru că unitatea face din grăunte o pulbere, o consideră cu totul artificială. Dimpotrivă, celelalte şcoli instituie unitatea duratei ca realitate concretă. Ele se situează în veşnic *(dans l'éternel)*. Cum veşnicia lor rămâne totuşi abstractă fiindcă este goală, cum veşnicia unui concept exclude, prin ipoteză, conceptul opus, nu înțelegem în ce fel ar permite aceasta coexistența unei multiplicități nedeterminate de momente. În prima ipoteză, avem o lume suspendată în aer, care ar trebui să se sfârşească şi să reînceapă de la sine în fiecare clipă. În a doua, avem infinitul unei veşnicii abstracte şi nu ne dăm seama de ce nu rămâne el învăluit în sine, cum de admite coexistența lucrurilor. În ambele cazuri, indiferent spre care metafizică ne orientăm, timpul apare din punct de vedere psihologic ca un amestec al celor două abstracții lipsite de grade şi de

nuanțe. Şi într-un sistem şi-n celălalt, nu există decât o durată unică luând totul cu ea, ca un fluviu fără adâncime, fără maluri, curgând cu o forță imposibil de precizat, într-o direcție necunoscută. Măcar de-ar fi un fluviu, dar el curge pentru că realitatea a căpătat acest preț de la cele două doctrine, profitând de o neatenție a logicii lor. De cum îşi vin în fire, ele încremenesc curgerea fie într-o imensă întindere solidă, fie într-o infinitate de piscuri cristalizate, întotdeauna într-un *lucru* cuprins neapărat de imobilitatea unui *punct de vedere*.

Cu totul altceva se întâmpla dacă ne instalăm de la bun început, printr-un efort al intuiției, în curgerea concretă a duratei. Fireşte, într-o asemenea situație nu mai avem niciun motiv logic de a stabili durate multiple şi diverse. În cel mai rău caz, s-ar putea să nu existe altă durată decât a noastră, tot aşa cum s-ar putea să nu existe pe lume altă culoare decât portocaliul, de pildă. Să spunem că o conştiință axată pe culoare ar simpatiza interior cu portocaliul în

loc să-l perceapă exterior, s-ar simți prinsă între roşu şi galben, poate chiar ar presimți, sub această ultimă culoare, un întreg spectru în care se prelungeşte firesc continuitatea mergând de la roşu la galben. În mod asemănător, intuiția duratei noastre, departe de a ne lăsa suspendați în gol aşa cum face analiza pură, ne pune în contact cu o întreagă continuitate de durate. N-avem decât să ne înscriem în continuitatea acestora, fie în josul, fie în susul ei: în ambele cazuri, ne putem dilata la nesfârşit printr-un efort din ce în ce mai intens, în ambele cazuri ne depăşim pe noi înşine. În primul caz, ne îndreptăm către o durată din ce în ce mai imprăştiată. Zbaterile ei, mai rapide decât ale noastre, ne divizează senzația simplă şi îi diluează calitatea în cantitate: la limită, am avea de-a face cu omogenul pur, cu *repetiția* pură, prin care vom defini materialitatea. Mergând în cealaltă direcție, dăm peste o durată care se întinde, se comprimă, se intensifică din ce în ce mai mult: la limită, ar fi veşnicia. Dar nu o veşnicie conceptuală,

adică o veşnicie întru moarte, ci o veşnicie întru viață. Veşnicia vie şi, prin urmare, dinamică încă, unde propria noastră durată s-ar regăsi că vibrațiile în lumină. Ea ar fi închegarea oricărei durate, aşa cum materialitatea îi este împrăştierea. Intuiția se mişcă între cele două extreme, iar mişcarea ei este metafizica însăşi.

*

Nu se pune problema să parcurgem aici diferitele etape ale acestei mişcări. Însă după ce am făcut o prezentare generală a metodei şi o primă aplicație a ei, poate că nu va fi inutil să formulăm în termeni cât mai precişi cu putință principiile ei de bază. Dintre propozițiile enunțate acum, majoritatea au fost parțial dovedi te în lucrarea de față. Sperăm să le demonstrăm mai amplu când vom aborda alte probleme.

I. *Există o realitate exterioară, dată totuşi imediat spiritului nostru.* În această privință, simțul comun are dreptate împotriva idealismului şi realismului din filosofie.

II. Această realitate este mobilitate[1]. Nu există *lucruri* făcute, ci numai lucruri pe cale de-a se face. *Stările* nu se mențin, ci se schimbă. Repausul este întotdeauna aparent sau, mai bine zis, relativ. Conştiința asupra propriei noastre persoane, în curgerea ei continuă, ne introduce în interiorul unei realități după modelul căreia trebuie să ni le reprezentăm pe toate celelalte. Deci, *orice realitate este tendință, dacă suntem de acord să numim tendință o schimbare a direcției pe cale de a se naşte.*

III. Căutând puncte de sprijin solide, spiritul are drept funcție principală, în cursul unei vieți normale, să-şi reprezinte *stările* şi *lucrurile*. Din când în când, surprinde imagini aproape instantanee din mobilitatea nedivizată a realului. Astfel obține *senzații* şi *idei*. Înlocuieşte continuitatea cu discontinuitatea, mobilitatea cu stabilitatea, tendința în curs de schimbare cu punctele fixe marcând o direcție a schimbării şi a

[1]*Încă o dată, prin aceasta nu îndepărtăm deloc substanța. Dimpotrivă, afirmăm persistența existențelor. Credem că ni le putem reprezenta cu ușurință. Cum de a putut fi comparată această doctrină cu aceea a lui Heraclit?*

tendinței. Înlocuirea respectivă este necesară simțului comun, limbajului, vieții practice şi chiar, într-o anumită măsură încă nedeterminată (ne vom strădui s-o facem ulterior), ştiinței pozitive. *Când îşi urmează înclinația naturală, inteligența operează pe de o parte cu percepții solide şi, pe de altă parte, cu concepții stabile.* Punctul ei de plecare este imobilul, ea nu concepe şi nu exprimă mişcarea decât în funcție de imobilitate. Se fixează în concepte gata făcute şi se chinuie să prindă, ca într-o plasă, ceva din realitatea trecătoare. Desigur că n-o face pentru a dobândi o cunoaştere interioară şi metafizică a realului, ci pentru a se folosi de el. Fiecare concept (şi fiecare senzație, de altfel) este o *problemă practică*, pusă realității de către activitatea noastră. Aşa cum se cuvine în afaceri, realitatea îi va răspunde prin da sau nu. Însă ea lasă astfel să-i scape din real tocmai esențialul.

IV. Dificultățile inerente metafizicii, antinomiile ivite, contradicțiile la care ajunge, împărțirile în şcoli antagoniste şi opozițiile

ireductibile dintre sisteme rezultă în mare parte din faptul că aplicăm cunoaşterii dezinteresate a realului nişte procedee folosite de obicei în scopuri practice. Ele provin mai ales din aceea că ne instalăm în imobil pentru a pândi mobilul în momentul trecerii, în loc să ne situăm în mişcare pentru a traversă cu ea pozițiile imobile. Ele sunt generate de pretenția de a reconstitui realitatea, care este tendință şi, în consecință mobilitate, cu reprezentările şi conceptele având drept funcție s-o imobilizeze. Cu opriri, oricât de numeroase ar fi ele, nu vom face niciodată mobilitatea; pe când dacă pornim de la mobilitate, putem stabili prin gândire atâtea opriri câte vrem noi. Altfel spus, trebuie să înțelegem că *nişte concepte fixe pot fi extrase de gândirea noastră din realitatea mobilă; însă nu există nicio modalitate de a reconstitui, prin fixitatea conceptelor, mobilitatea realului.* Totuşi, dogmatismul, în calitate de constructor al sistemelor, a încercat mereu s-o reconstituie.

V. Avea să dea greş. Doctrinele sceptice,

idealiste, criticiste, toate cele ce contestă spiritului puterea de a atinge un absolut nu fac altceva decât să constate neputința aceasta. Dacă nu izbutim să reconstituim realitatea vie cu concepte rigide şi gata făcute, asta nu înseamnă că n-o putem surprinde în vreun fel. *Demonstrațiile realizate în legătură cu relativitatea cunoaşterii sunt atinse de un viciu originar: la fel ca şi dogmatismul pe care îl atacă, ele presupun că orice cunoaştere trebuie să plece în mod necesar de la concepte bine delimitate pentru a îmbrățişa cu ele realitatea în curgere.*

VI. Adevărul este însă că spiritul nostru poate urma calea inversă. Se poate instala în realitatea mobilă, să-i adopte direcția mereu schimbătoare şi, în sfârşit, s-o surprindă intuitiv. Pentru asta, trebuie să se forțeze, să inverseze sensul operației prin care gândeşte în mod obişnuit, să interpreteze categoriile sau mai bine spus, să le topească fără încetare. Astfel, va ajunge la concepte fluide, capabile să urmeze realitatea prin toate meandrele ei, să adopte însăşi mişcarea vieții

interioare a lucrurilor. Numai aşa se va constitui o filosofie progresivă, scutită de certurile dintre şcoli, capabilă să rezolve în mod firesc problemele pentru că va fi scăpat de termenii artificiali, aleşi spre a le pune. *A filosofa constă în a răsturna sensul obişnuit al activității gândirii.*

VII. Această inversare nu a fost efectuată niciodată în mod sistematic; însă o istorie aprofundată a gândirii umane ar arăta că îi datorăm cele mai importante progrese din domeniul ştiinței şi tot ce este valabil în metafizică. Cea mai puternică metodă de investigare de care dispune spiritul uman, şi anume analiza infinitezimală, s-a născut din inversarea respectivă[1]. Matematica modernă este tocmai un efort de a înlocui ceea ce este *gata făcut* cu ceea ce *se face*, pentru a urmări generarea mărimilor, pentru a surprinde mişcarea nu din exterior şi prin prisma urmărilor ei evidente, ci din interior şi prin tendința ei de a se schimba, pentru a adopta

[1] *Mai ales la Newton, în cercetarea fluxiunilor.*

continuitatea mobilă a desenului lucrurilor. Este adevărat că se limitează la desen, nefiind decât o ştiinţă a mărimilor. A ajuns la aplicaţiile ei excepţionale numai prin inventarea anumitor simboluri şi, dacă intuiţia se află la originea invenţiei, numai simbolul poate interveni în aplicaţie. Metafizica nu urmăreşte nicio aplicaţie; de aceea, va putea şi, de cele mai multe ori, va trebui să se abţină de la a transforma intuiţia în simbol. Scutită de obligaţia de a ajunge la rezultate folositoare pe plan practic, ea îşi va mări la nesfârşit domeniul investigaţiilor. Ceea ce va fi pierdut din utilitate şi rigoare în raport cu ştiinţa, va recupera prin însemnătate şi întindere. Dacă matematica nu este decât ştiinţa mărimilor, dacă procedeele matematice nu se aplică decât unor cantităţi, să nu uităm că întotdeauna cantitatea este calitatea pe cale de a se naşte: am putea spune că acesta este cazul limită. Este normal ca metafizica să adopte, spre a o extinde la toate calităţile, adică la realitate în general, ideea generatoare a matematicii. Nu

se va îndrepta câtuşi de puțin spre matematică universală, o himeră a filosofiei moderne. Dimpotrivă, pe măsură ce va înainta pe drumul ei, va întâlni obiecte imposibil de tradus prin simboluri. Măcar va fi început prin a lua legătura cu mobilitatea şi continuitatea realului acolo unde acest contact are utilizările cele mai surprinzătoare. Se va contempla într-o oglindă care reflectă, desigur, o imagine micşorată, dar şi luminoasă a ei însăşi. Va fi văzut cu o limpezime superioară ceea ce procedeele matematice împrumută de la realitatea concretă şi va merge mai departe în direcția realității concrete şi nu în cea a procedeelor matematice. Moderând ceea ce ar părea prea modest şi, totodată, prea ambițios în formularea noastră, să spunem că *unul dintre obiectele metafizicii constă în a opera diferențieri şi integrări calitative.*

VIII. Ceea ce ne-a făcut să pierdem din vedere obiectul în cauză şi a înşelat chiar ştiința în legătură cu originea anumitor procedee folosite, este faptul că intuiția,

odată surprinsă, trebuie să-şi găsească un mod de exprimare şi de aplicare conform obiceiurilor gândirii noastre. El trebuie să ne ofere, prin concepte bine delimitate, punctele de sprijin solide atât de necesare. Iată condiția pentru ceea ce numim rigoare, precizie şi extindere nelimitată a unei metode generale la nişte cazuri particulare. Or, extinderea şi munca de perfecționare logică pot continua timp de mai multe secole, pe când actul generator al metodei nu durează decât o clipă. Iată de ce ni se întâmpla atât de des să luăm aparatul logic al ştiinței drept ştiința însăşi[1], uitând intuiția de unde s-a ivit restu1[2]. În uitarea acestei intuiții îşi are

---

[1]*Asupra acestui punct şi asupra mai multor probleme tratate în eseul de față, a se vedea interesantele articole ale d-lor Le Roy, Vincent şi Wilbois apărute în Revue de metaphysique et de morale.*

[2] *Aşa cum explicăm la începutul celui de-al doilea eseu (pp.27 şi urm.) am şovăit mult timp în a folosi termenul „intuiție"; când, în sfârşit, ne-am hotărât s-o facem, prin acest cuvânt am desemnat funcția metafizică a gândirii: în special cunoaşterea intimă a spiritului prin spirit şi, în subsidiar, cunoaşterea prin spirit a ceea ce este esențial în materie. Desigur, inteligența este menită, înainte de orice, să mânuiască materia şi, prin urmare, s-o cunoască, însă nu-i treaba ei să îi atingă esența. Aceasta e semnificația atribuită cuvântului în prezent eseu (scris în 1902), mai ales în ultimele pagini. Din nevoia sporită de precizie, mai târziu am fost determinați să deosebim mai clar inteligența de intuiție şi ştiința de*

originea tot ce au spus filosofii şi savanții înşişi cu privire la relativitatea cunoaşterii ştiințifice. *Relativă este cunoaşterea simbolică prin concepte preexistente fiindcă merge de la nemişcat spre mişcare, şi nu cunoaşterea intuitivă, implicată în mişcare şi îmbrățişând însăşi viața lucrurilor.* Intuiția aceasta atinge un absolut.

Deci ştiința şi metafizica se întâlnesc în intuiție. O filosofie cu adevărat intuitivă ar împlini unirea atât de dorită a metafizicii cu ştiința. În timp ce ar constitui metafizica în ştiință pozitivă – adică progresivă şi perfectibilă –, ea ar determina ştiințele pozitive propriu-zise să devină conştiente de adevărata lor însemnătate, adesea superioară față de ceea ce îşi imaginează. Ar pune mai multă metafizică în ştiință şi mai multă ştiință în metafizică. Ar avea drept rezultat să restabilească o continuitate între intuițiile

metafizică (a se vedea mai sus pp.27-" şi 132-137). În general, schimbarea terminologiei nu prezintă un inconvenient grav, dacă de fiecare dată ne dăm osteneala să definim termenul în accepţia lui particulară sau dacă pur şi simplu contextul îi indică suficient de bine sensul.

obținute sporadic de către ştiințele pozitive în cursul istoriei lor, doar prin lovituri de geniu.

IX. În general, filosofii antici au crezut că nu există două feluri diferite de a cunoaşte fundamentul lucrurilor, că diferitele ştiințe îşi au originea în metafizică. Nu asta a fost greşeala lor. Ea consta în a se inspira din credința, atât de firească spiritului uman, că variația nu face decât să exprime şi să dezvolte nişte invariabilități. De unde rezultă că Acțiunea era o Contemplare şubrezită, Durata – o imagine înşelătoare şi mobilă a veşniciei imobile, iar Sufletul – o cădere a Ideii. Toată filosofia de la Platon la Plotin reprezintă dezvoltarea unui principiu pe care l-am formula astfel: „Mai mult există în imuabil decât în mişcare, iar de la stabil la instabil se trece printr-o simplă diminuare". Or, adevărat este tocmai contrariul.

Ştiința modernă datează de când mobilitatea a fost înălțată la rangul de realitate independentă. Datează de când Galilei, rostogolind o bilă pe un plan înclinat, a luat hotărârea fermă de a studia mişcarea

de *sus* în *jos*, pentru ea însăşi şi în ea însăşi, în loc să-i caute principiul în conceptele de sus şi jos, două imobilități prin care Aristotel credea că explică suficient de bine mobilitatea. Şi n-avem aici un fapt izolat în istoria ştiinței. Apreciem că multe dintre marile descoperiri, măcar dintre cele ce au transformat ştiințele pozitive sau au creat altele noi, au fost tot atâtea explorări făcute în durata pură. Cu cât realitatea atinsă era mai vie, cu atât explorarea a fost mai profundă.

Sonda aruncată spre fundul mării culege o masă fluidă şi, prin uscarea la soare, din ea vor apărea cu repeziciune fire de nisip solide şi discontinue. Aşa şi intuiția duratei, când stă în bătaia razelor intelectului, se prinde la fel de repede în concepte rigide, distincte, imobile. În mobilitatea vie a lucrurilor, intelectul se ocupă cu marcarea unor stații reale sau virtuale, notează nişte plecări şi nişte sosiri; asta-i tot ce contează pentru gândirea omului, în activitatea ei normală. Însă filosofia ar trebui să fie un efort pentru a

depăşi condiţia umană.

Savanţii şi-au oprit privirea asupra conceptelor cu care au jalonat drumul intuiţiei şi au făcut-o cu deosebită plăcere. Cu cât examinau mai atent aceste resturi trecute la stadiul de simboluri, cu atât au atribuit un caracter simbolic oricărei ştiinţe[1]. Cu cât credeau mai mult în caracterul simbolic al ştiinţei, cu atât îl realizau şi-l accentuau. Nu după mult timp au ajuns ca, în ştiinţa pozitivă, să nu mai facă diferenţa între natural şi artificial, între datele intuiţiei imediate şi imensa muncă de analiză efectuată de intelect în jurul intuiţiei. Astfel, ei au deschis calea unei doctrine care afirmă relativitatea tuturor cunoştinţelor noastre.

Însă şi metafizica şi-a adus contribuţia ei.

---

[1] Pentru a completa cele expuse în nota precedentă, să spunem că am urmărit, încă din perioada în care scriam aceste rânduri, să restrângem sensul cuvântului „ştiinţă" şi să numesc ştiinţifică în special cunoaşterea materiei inerte prin inteligenţa pură. Cu toate acestea, cunoaşterea vieţii şi a spiritului este ştiinţifică într-o mare măsur,—în măsura în care foloseşte aceleaşi metode de investigaţie ca în cunoaşterea materiei inerte. Invers, cunoaşterea materiei inerte va putea fi numită filosofică în măsura în care utilizează intuiţia duratei pure, într-un moment decisiv al istoriei sale. A se vedea şi nota de la p.173, la începutul eseului de faţă.

Cum se poate că maeştrii filosofiei moderne să nu fi avut sentimentul continuității mobile a realului, având în vedere că ei au fost nu numai metafizicieni, ci şi reformatori ai ştiinței? Cum să nu se fi situat ei în ceea ce numim durata concretă? Au făcut-o într-o măsură mult mai mare decât au crezut şi, în orice caz, mult mai mare decât au spus-o. Dacă ne străduim să unim printr-o linie continuă intuițiile în jurul cărora s-au organizat sistemele, descoperim, pe lângă multe alte linii convergente sau divergente, o direcție bine determinată a gândirii şi a sentimentului. Care anume este gândirea latentă? Cum să exprimăm sentimentul? Să adoptăm încă o dată limbajul platonicienilor, renunțând însă la sensul psihologic al cuvintelor: vom numi Idee o anumită *certitudine a înțelegerii lesnicioase*, iar Suflet o anumită *neliniște a vieții*. Vom spune că un cuvânt determină filosofia modernă să înalțe Sufletul mai presus de Idee. Prin aceasta, ea tinde, la fel ca ştiința modernă şi chiar mai mult decât ea, să meargă în sens invers față

de gândirea antică.

Metafizică, la fel ca ştiința, a țesut în jurul vieții ei profunde un bogat văl de simboluri, uitând câteodată că, dacă o ştiință are nevoie de simboluri în dezvoltarea sa analitică, principala rațiune de a fi a metafizicii este despărțirea de simboluri. Şi aici, intelectul şi-a continuat acțiunea de fixare, de divizare şi de reconstruire. Este adevărat că a continuat-o sub o formă diferită. Fără a insista asupra unui punct ce ne-am propus să-l dezvoltăm în altă parte, să spunem totuşi că intelectul, al cărui rol este acela de a opera asupra elementelor stabile, poate căuta stabilitatea fie în nişte *relații*, fie în nişte *lucruri*. Când lucrează asupra conceptelor de relație, el ajunge la simbolismul ştiințific. Când operează asupra conceptelor legate de lucruri, ajunge la simbolismul *metafizic*. Şi într-un caz, şi-n celălalt, aranjamentul îi aparține. Ar fi bucuros să se ştie independent. Decât să recunoască imediat cât datorează intuiției profunde a realității, preferă să vedem în

operă lui doar o aranjare artificială a simbolurilor. Dacă am lua *întocmai* ceea ce spun metafizicienii şi savanții, dacă ne-am opri la materialitatea a ceea ce fac ei, am putea crede că primii au săpat un tunel adânc sub realitate, că aceştia din urmă au construit un pod elegant deasupra ei, dar că fluviul mişcător al lucrurilor trece printre cele două lucrări de artă fără să le atingă.

Unul dintre principalele artificii ale criticii kantiene este acela de a reține *ad litteram* cele spuse de metafizician şi savant, de a împinge metafizica şi ştiința până la limita extremă a simbolismului. De altfel, ele însele se îndreaptă spre această limită, de îndată ce intelectul revendică o independență plină de pericole. Odată contestate legăturile ştiinței şi ale metafizicii cu „intuiția intelectuală", Kant arată cu uşurință că ştiința este relativă, iar metafizica artificială. Exacerbând, şi într-un caz, şi-n celălalt, independența intelectului, degajând metafizica şi ştiința de „intuiția intelectuală" care le umplea, ştiința, cu relațiile ei, îi prezintă doar o peliculă a

formei, iar metafizica îi arată, cu lucrurile ei, doar o peliculă a materiei. Mai este atunci de mirare că prima nu-i dezvăluie decât nişte cadre încastrate în alte cadre, iar a doua, nişte fantome fugind după fantome?

El a dat ştiinţei şi metafizicii nişte lovituri atât de puternice, încât nu şi-au revenit încă din ameţeală. Spiritul s-ar resemna bucuros să vadă în ştiinţă o cunoaştere relativă, iar în metafizică, o speculaţie golită de înţeles. Se pare că şi astăzi critica lui Kant se aplică oricărei metafizici şi oricărei ştiinţe. În realitate, ea se aplică mai ales filosofiei antice şi formei – tot antice – deseori păstrate de moderni pentru gândirea lor. Se îndreaptă împotriva unei metafizici ce pretinde că ne dă un sistem de lucruri *unic* şi gata făcut, împotriva unei ştiinţe considerate un sistem de relaţii *unic*, în sfârşit, împotriva unei ştiinţe şi a unei metafizici prezentând simplicitatea arhitecturală a unui templu grec sau a teoriei platoniciene a Ideilor. Dacă metafizica pretinde că se bazează pe concepte intrate în posesia noastră înainte ca ea să fi

existat, dacă ea constă într-un aranjament ingenios al ideilor preexistente, utilizate de noi ca nişte materiale de construcţii pentru un edificiu, în sfârşit, dacă este altceva decât dilatarea constantă a spiritului, strădania mereu înnoită de a ne depăşi ideile actuale şi chiar logica noastră simplă, este evident că ea devine artificială ca toate operele intelectului pur. Când ştiința în întregul ei ține de analiză sau de reprezentare conceptuală; când experiența îi slujeşte doar ca verificare a „ideilor clare"; când – în loc să plece de la intuiții multiple, diverse inserate în mişcarea proprie a fiecărei realități, dar fără a se încastra unele în altele – se crede o imensă matematică, un sistem unic de relații capturând totalitatea realului într-o plasă montată dinainte, ea devine o cunoaştere referitoare numai la intelectul uman. Să citim cu atenție *Critica rațiunii pure* şi vom vedea că, pentru Kant, ştiința este un fel de *matematică universală*, iar metafizică, un *platonism* uşor modificat. La drept vorbind, visul unei matematici universale nu-i altceva

decât o rămăşiță a platonismului. Matematica universală reprezintă ceea ce devine lumea Ideilor când se presupune că Ideea constă într-o relație sau într-o lege şi nu într-un lucru. Kant a luat drept realitate visul câtorva filosofi moderni[1]: mai mult chiar, a crezut că orice cunoaştere ştiințifică era doar un fragment desprins din matematica universală sau, mai degrabă, o prefigurare a ei. Din acea clipă, principala sarcină a Criticii era aceea de a întemeia această matematică, adică de a determina ceea ce trebuie să fie inteligența şi ceea ce trebuie să fie obiectul pentru ca o matematică neîntreruptă să le poată uni. Fiindcă intelectul organizează el însuşi natura (numai dacă se presupune existența unei armonii prestabilite) şi se regăseşte în ea ca într-o oglindă, este absolut sigur că orice experiență intră astfel în cadrele rigide şi deja constituite ale intelectului. De aici rezultă că

[1] Cu privire la acest subiect, a se vedea în Philosophische Studien de Wundt (vol. IX, 1894), un articol foarte interesant al lui C. Rădulescu-Motru: Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalitat.

ştiința este posibilă şi îi datorează relativității toată eficacitatea sa. Tot de aici reiese şi imposibilitatea metafizicii, de vreme ce ea nu va mai găsi nimic altceva de făcut decât să parodieze, asupra fantomei lucrurilor, activitatea de aranjare conceptuală pe care ştiința o continuă cu seriozitate asupra raporturilor. Pe scurt, *toată* Critica Rațiunii pure *ajunge să stabilească faptul că platonismul, ilegitim dacă Ideile sunt lucruri, devine legitim dacă ideile sunt nişte raporturi. Aşa cum îşi doreşte şi Platon, ideea gata făcută, odată adusă din cer pe pământ, este fundamentul comun al gândirii şi al naturii. Însă toată Critica Rațiunii pure se bazează şi pe postulatul conform căruia gândirea noastră este în stare doar să platonizeze, adică să toarne orice experiență posibilă în nişte tipare preexistente.*

Aici este nodul problemei. Dacă, într-adevăr, cunoaşterea ştiințifică este aşa cum a dorit-o Kant, există o ştiință simplă, preformulată şi chiar preformată în natură, după cum credea Aristotel: cu această logică

imanentă lucrurilor, marile descoperiri nu fac decât să ilumineze punct cu punct linia dinainte trasată, aşa cum aprindem treptat, într-o seară de sărbătoare, cordonul de beculeţe, care desena deja contururile unui monument. Dacă, într-adevăr, cunoaşterea metafizică este aşa cum a dorit-o Kant, ea se limitează la egala posibilitate a celor două atitudini opuse ale spiritului în faţa tuturor marilor probleme; manifestările ei sunt tot atâtea opţiuni arbitrare, întotdeauna efemere, între două soluţii formulate virtual de când lumea şi pământul: ea trăieşte din antinomii şi moare tot din cauza lor. Adevărul este că nici ştiinţa modernă nu se remarcă prin simplicitate unilaterală, nici metafizica modernă nu prezintă nişte opoziţii ireductibile.

Ştiinţa modernă nu este niciuna, nici simplă. Ea se bazează – trebuie să recunosc – pe idei considerate, în cele din urmă, clare; însă aceste idei, când sunt profunde, s-au lămurit treptat prin folosirea lor; cea mai mare parte a luminozităţii şi-o datorează

luminii trimise, prin reflexie, de către faptele şi aplicațiile la care au condus, claritatea unui concept nefiind altceva decât certitudinea dobândită cu privire la utilizarea lui avantajoasă. La origine, unele dintre ele trebuie să fi părut obscure, greu de împăcat cu nişte concepte deja recunoscute în ştiință, aproape absurde. Este totuna cu a spune că ştiința nu operează prin asamblarea simetrică a conceptelor, făcute să se îmbine cu precizie. Ideile profunde şi fertile sunt tot atâtea luări de contact cu nişte curente ale realității, nu numaidecât convergente. Într-adevăr, rotunjindu-şi unghiurile prin frecare, conceptele în care se fixează ele ajung întotdeauna, de bine, de rău, să se adapteze împreună.

Pe de altă parte, metafizica modernă nu este alcătuită din soluții atât de radicale încât să ajungă la opoziții ireductibile. Fireşte, aşa s-ar întâmpla dacă n-ar exista nicio modalitate de a accepta în acelaşi timp, pe acelaşi teren, teză şi antiteza antinomiilor. Însă a filosofa constă tocmai în a se situa,

printr-un efort al intuiției, înlăuntrul acestei realități concrete asupra căreia Critica aplică, din afară, cele două perspective opuse, teză şi antiteză. Niciodată nu-mi voi imagina în ce fel se întrepătrund albul şi negrul, dacă n-am văzut cenuşiul; însă, de îndată ce am văzut cenuşiul, înțeleg cu uşurință cum îl putem considera din dublul punct de vedere al negrului şi al albului. Când doctrinele au un fundament intuitiv, ele scapă de critică lui Kant exact în măsura în care se bazează pe intuiție; iar aceste doctrine reprezintă totul în metafizică, dacă nu luăm în considerare metafizică rigidă şi moartă din nişte teze, ci pe cea vie, a filosofilor. Desigur, divergențele dintre şcoli, adică, pe scurt, dintre grupurile de discipoli formate în jurul unor maeştri, sunt ispititoare. Dar se prezintă ele la fel de categorice şi între maeştrii înşişi? Ceva domină aici diversitatea sistemelor. Repetăm, este ceva simplu şi distinct, ca atunci când trimitem o sondă spre fundul aceluiaşi ocean, deşi ea aduce la suprafață materii foarte diferite. De obicei, discipolii se ocupă tocmai

de aceste materii: iată rolul analizei. Iar maestrul, pentru că formulează, dezvoltă, traduce în idei abstracte ceea ce crede, îşi devine propriul său discipol. Însă actul simplu, cel ce urneşte analiza din loc şi se ascunde în spatele ei, îşi are originea într-o cu totul altă facultate decât aceea de a analiza. Aceasta ar fi, chiar prin definiție, intuiția.

S-o spunem în chip de concluzie: facultatea respectivă nu are nimic misterios. Oricine a practicat cu succes compoziția literară, ştie foarte bine că, după ce subiectul a fost studiat, documentele – adunate, toate notele – luate, pentru a aborda însăşi activitatea de compunere, este nevoie de ceva în plus, de un efort adesea chinuitor, spre a se situa dintr-odată chiar în miezul subiectului. Este necesară căutarea în adâncime a unui impuls în voia căruia n-avem decât să ne lăsăm. Acest impuls, odată primit, lansează spiritul pe calea unde regăseşte şi informațiile culese, şi încă multe alte detalii; el se desfăşoară şi se analizează el însuşi în

termeni a căror enumerare ar continua la nesfârşit; cu cât înaintăm, cu atât descoperim mai mult; niciodată nu vom ajunge să le spunem pe toate. Totuşi, dacă ne întoarcem brusc spre impulsul pe care-l simțim în spatele nostru şi încercăm să-l prindem, el se ascunde. Nu este un lucru, ci un îndemn la mişcare şi, cu toate că poate fi extins la infinit, el este simplicitatea însăşi. Intuiția metafizică pare să fie ceva de acelaşi gen. Ceea ce corespunde aici notelor şi documentelor din compoziția literară, este ansamblul observațiilor şi al experiențelor reunite de ştiința pozitivă şi, mai ales, de o anumită reflecție a spiritului asupra spiritului. Căci realitatea nu ne garantează obținerea unei intuiții, adică a unei simpatii spirituale cu ceea ce are ea lăuntric, dacă nu i-am câştigat încrederea printr-o familiarizare îndelungată cu manifestările ei superficiale. Nu se pune problema să asimilăm pur şi simplu faptele remarcabile; trebuie să acumulăm şi să topim o cantitate enormă de asemenea fapte, pentru a putea fi siguri că,

prin această fuziune, neutralizăm toate ideile preconcepute şi premature, pe care cercetătorii le-au pus involuntar la baza observațiilor lor. Numai aşa se detaşează materialitatea brută a faptelor cunoscute. Chiar în cazul simplu şi privilegiat luat ca exemplu, chiar pentru contactul direct al eului cu eul, efortul definitiv al intuirii distincte ar fi imposibil celui ce nu va fi reunit un număr foarte mare de analize psihologice şi nu le va fi comparat între ele. Maeştrii filosofiei moderne au asimilat tot materialul oferit de ştiința timpului lor. Cam de o jumătate de secol încoace, eclipsă parțială a metafizicii se datorează imensei dificultăți resimțite de filosof în a lua contact cu o ştiință devenită prea dispersată. Însă intuiția metafizică, deşi nu ajungem la ea decât cu ajutorul cunoştințelor materiale, este cu totul altceva decât rezumatul sau sinteza acestora. Se deosebeşte de ele aşa cum impulsul motrice se deosebeşte de drumul parcurs de către un mobil, aşa cum tensiunea resortului se deosebeşte de

mişcările vizibile ale pendulului. În acest sens, metafizica nu are nimic comun cu o generalizare a experienței; totuşi, ea s-ar putea defini ca o *experiență integrală.*

VII.

Filosofia lui Claude Bernard

Discurs rostit la ceremonia Centenarului Claude Bernard, Collège de France, 30 decembrie 1913

Ceea ce filosofia îi datorează lui Claude Bernard este, înainte de orice, teoria metodei experimentale. Ştiința modernă i-a luat întotdeauna drept model experiența; fiindcă a început cu mecanica și astronomia, fiindcă nu a luat în considerare, din materie, decât ceea ce era general și învecinat cu matematica, timp îndelungat, ea nu a cerut experienței decât să-i ofere un punct de plecare pentru calculele sale și o sosire prin care să i le verifice. Ştiințele de laborator datează din secolul al XIX-lea: ele urmăresc experiența prin toate hăți urile ei, fără a pierde vreodată contactul cu ea. În legătură cu aceste cercetări concrete, Claude Bernard va fi adus formularea metodei lor, așa cum a făcut odinioară Descartes, pentru științele

abstracte ale materiei. În acest sens, *Introduction à la médicine expérimentale* (Introducere în medicina experimentală, n. Tr.) – este pentru noi ceea ce *Discours de la méthode* a fost pentru secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Şi într-un caz, şi-n celălalt, ne găsim în fața unui om genial, care a început prin a face mari descoperiri și s-a întrebat apoi cum anume trebuia să procedeze pentru a le face: demers aparent paradoxal și totuși, singurul firesc. Modalitatea inversă de a acționa a fost încercată de mult mai multe ori, fără a fi reunit vreodată. Numai de două ori în istoria ştiinței moderne şi pentru cele două forme principale luate de cunoaşterea naturii, spiritul de invenție s-a răsfrânt asupra lui însuşi pentru a se analiza şi pentru a determina astfel condițiile generale ale descoperirii ştiințifice. Această fericită îmbinare de spontaneitate şi reflecție, de ştiință şi filosofie s-a produs de fiecare dată în Franța.

În *Introducere*, Claude Bernard a căutat în permanență să ne arate în ce fel faptul şi

ideea colaborează în cercetarea experimentală. Faptul, observat cu sau fără claritate, sugerează ideea unei explicații; savantul cere experienței să-i confirme această idee; însă pe toată durata experienței, el trebuie să fie pregătit să-şi abandoneze ipoteza ori s-o remodeleze după fapte. Prin urmare, cercetarea ştiințifică este un dialog între spirit şi natură. Natura ne stârneşte curiozitatea; îi punem întrebări; replicile ei dau conversației o turnură imprevizibilă, provocând noi întrebări cărora natura le răspunde prin sugerarea altor idei şi aşa mai departe. Când Claude Bernard descrie această metodă, când dă exemple şi aminteşte aplicațiile făcute, tot ceea ce ne prezintă ni se pare atât de simplu şi de normal, încât abia dacă mai era nevoie să ne spună: ni se pare că am ştiut dintotdeauna. Tot aşa portretul pictat de un mare artist ne poate da impresia că am cunoscut modelul.

Totuşi, nici în ziua de azi, metoda lui Claude Bernard nu este întotdeauna înțeleasă şi practicată aşa cum ar trebui să

fie. Au trecut cincizeci de ani peste opera lui; niciodată n-am încetat s-o citim şi s-o admirăm: am tras din ea toate învățămintele pe care le cuprinde?

Unul dintre rezultatele cele mai clare ale analizei ar trebui să fie următorul: ne învață că nu există vreo diferență între o observație bine făcută şi o generalizare întemeiată. De prea multe ori ne imaginăm că experiența este menită să ne aducă nişte fapte brute: punând stăpânire pe aceste fapte, apropiindu-le unele de altele, inteligența s-ar ridica astfel la legi din ce în ce mai înalte. Deci, generalizarea ar fi o funcție, iar observarea ar fi o alta. Nimic mai fals decât acest fel de a concepe munca de sinteză, nimic mai periculos pentru ştiință şi filosofie. El a condus la convingerea că există interesul ştiințific de a asambla nişte fapte din simplă plăcere, de a le nota alene sau chiar cu pasivitate, aşteptând venirea unui spirit capabil să le domine şi să le supună unor legi. Ca şi cum observația ştiințifică n-ar fi întotdeauna un răspuns la o întrebare,

precisă ori confuză! Ca şi cum observaţiile pasiv notate una după alta ar fi altceva decât nişte răspunsuri descusute la nişte întrebări puse la voia întâmplării! Ca şi cum munca de generalizare ar consta în a descoperi, prea târziu, un sens plauzibil al acestui discurs incoerent! Adevărul este că discursul trebuie să aibă imediat un sens sau nu-l va avea niciodată. Semnificaţia lui se va putea schimba pe măsură ce vom aprofunda faptele, însă mai întâi trebuie să existe o semnificaţie. A generaliza nu înseamnă a utiliza faptele deja adunate, notate pentru nu ştiu ce activitate de condensare: sinteza este cu totul altceva. Nu-i atât o operaţie specială, cât o anumită forţă a gândirii, capacitatea de a pătrunde înlăuntrul unui fapt pe care-l credem semnificativ şi unde vom găsi explicaţia unui număr nedeterminat de fapte. Într-un cuvânt, spiritul de sinteză este doar o putere superioară a spiritului de analiză.

Această concepţie asupra activităţii de cercetare ştiinţifică reduce simţitor distanţa dintre maestru şi ucenic. Ea nu ne mai

permite să deosebim două categorii de cercetători, dintre care unii ar fi doar nişte muncitori necalificați, pe când ceilalți ar avea drept obligație să inventeze. Invenția trebuie să existe pretutindeni, până şi-n cea mai umilă cercetare a unui fapt, şi-n experiența cea mai simplă. Acolo unde nu există strădanie personală, chiar originală, nu există nici măcar un început de ştiință. Aceasta este marea învățătură care se desprinde din opera lui Claude Bernard.

Din punctul de vedere al filosofului, ea mai conține ceva în plus: o anumită concepție asupra adevărului şi, în consecință, o filosofie.

Când vorbesc despre filosofia lui Claude Bernard nu mă refer la acea metafizică a vieții descoperită, chipurile, în scrierile sale, destul de străină gândirii lui. La drept vorbind, s-a discutat mult despre ea. Unii, invocând pasajele unde Claude Bernard critică ipoteza unui „principiu vital", au pretins că, în viață, el nu vede nimic mai mult decât un ansamblu de fenomene fizice

şi chimice. Ceilalți – când se referă la „ideea organizatoare şi creatoare” determinând, după părerea autorului, fenomenele vitale – vor negreşit ca el să fi făcut distincția radicală între materie vie şi materie brută, atribuind astfel vieții o cauză independentă. În sfârşit, după alți câțiva, Claude Bernard ar fi oscilat între cele două concepții sau ar fi plecat de la prima pentru a ajunge progresiv la a doua. Recitiți cu atenție opera maestrului: cred că nu veți găsi nicio atare afirmație, nicio atare negație, nicio atare contradicție. Fireşte, Claude Bernard s-a ridicat de multe ori împotriva ipotezei conform căreia ar exista „un principiu vital”; însă acolo unde o face, țintește cu precizie vitalismul superficial al medicilor şi al fiziologilor, care afirmau existența, la ființa vie, a unei forțe capabile să lupte împotriva forțelor fizice şi să le contracareze acțiunea. În general, la timpul respectiv, se credea că aceeaşi cauză, acționând în aceleaşi condiții asupra aceleiaşi ființe vii, nu producea întotdeauna acelaşi efect. Se spunea că

trebuie pus la socoteală caracterul schimbător al vieții. Însuşi Magendie, deşi a contribuit atât de mult la transformarea fiziologiei într-o ştiință, credea încă într-o anumită indeterminare a fenomenului vital. Celor ce susțin aşa ceva, Claude Bernard le răspunde că faptele fiziologice sunt supuse unui determinism inflexibil, la fel de riguros ca acela al faptelor fizice şi chimice: chiar printre operațiile efectuate în organismul animal, nu există niciuna care să nu se explice într-o bună zi prin fizică şi chimie. Iată ce era de spus despre principiul vital. Să ne ocupăm acum de ideea organizatoare şi creatoare. Descoperim că, pretutindeni unde este vorba despre ea, Claude Bernard îi înfruntă pe cei ce ar refuza să vadă în fiziologie o ştiință specială, distinctă de fizică şi chimie. După părerea lui, calitățile sau, mai degrabă, aptitudinile spiritului necesare unui fiziolog nu sunt identice cu cele cerute unui chimist sau unui fizician. Cine nu are simțul organizării, adică al coordonării speciale de la părți la întreg, coordonare

caracteristică fenomenului vital, nu poate fi un fiziolog. Într-o ființă vie, lucrurile se petrec ca şi cum ar interveni o anumită „idee", astfel încât să dea socoteală de ordinea în care se grupează elementele. De altfel, această idee nu este o forță, ci un principiu de explicare: dacă ea ar acționa efectiv, dacă ar putea cât de cât să contracareze jocul forțelor fizice şi chimice, atunci nu ar mai exista fiziologie experimentală. Nu numai că fiziologul trebuie să ia în considerare această idee organizatoare în studierea fenomenelor vieții: el trebuie să-şi amintească, după Claude Bernard, că faptele de care se ocupă au drept loc de desfăşurare un organism deja construit, iar construirea organismului respectiv sau, cum spune el, „crearea" lui, este o operație de un ordin total diferit. Desigur, insistând asupra distincției foarte clar stabilite de Claude Bernard între construcția maşinii şi deconstrucția sau uzura ei, între maşină şi ceea ce se petrece în ea, am sfârşi prin a restaura sub o altă formă vitalismul combătut de el; însă el n-a făcut-o

şi a preferat să nu se pronunțe asupra naturii vieții, aşa cum nu s-a pronunțat asupra constituirii materiei; el menține astfel problema raportului dintre cele două. La drept vorbind, fie că atacă ipoteza „principiului vital", fie că recurge la „ideea directoare", în ambele cazuri el este preocupat în exclusivitate să determine condițiile fiziologiei experimentale. El caută să definească nu atât viața, cât ştiința vieții. El apără fiziologia şi de cei ce cred că faptul fiziologic trece prea repede ca să poată fi supus experimentării, şi de cei ce îl consideră accesibil pentru experiențele noastre, deşi nu deosebesc aceste experiențe de cele din fizică şi chimie. Primilor le răspunde că faptul fiziologic este dominat de un determinism absolut şi că fiziologia este, prin urmare, o ştiință riguroasă; celorlalți le răspunde că fiziologia îşi are propriile legi şi metode, diferite de cele din fizică şi chimie şi că fiziologia este, în consecință, o ştiință independentă.

Dacă Claude Bernard nu ne-a dat şi nu a

vrut să ne dea o metafizică a vieții, din ansamblul operei sale se desprinde o filosofie generală a cărei influență va fi, probabil, mult mai durabilă şi mai profundă decât aceea a oricărei teorii particulare.

Timp îndelungat, filosofii au luat realitatea drept un tot sistematic, drept un mare edificiu pe care l-am putea reconstrui, în cel mai rău caz, prin gândire, doar cu resursele raționamentului, deşi trebuie să recurgem, de fapt, la ajutorul observației şi al experienței. Deci natura ar fi un ansamblu de legi cuprinse una în alta, în funcție de principiile logicii umane; iar aceste legi ar fi gata făcute, în interiorul lucrurilor; efortul ştiințific ar consta în a le detaşa, dând la o parte, unul câte unul, faptele de la suprafață, aşa cum scoatem la lumină un monument egiptean înlăturând cu lopata nisipul deşertului. Întreaga operă a lui Claude Bernard se împotriveşte acestei concepții asupra faptelor şi a legilor. Cu mult înainte ca filosofii să fi insistat asupra aspectelor convenționale şi simbolice din ştiința umană,

el a observat şi a măsurat distanța dintre logica omului şi cea a naturii. După părerea lui, dacă niciodată nu vom fi prea prudenți în verificarea unei ipoteze, niciodată nu vom fi pus suficientă îndrăzneală pentru a o inventa. Ceea ce ni se pare nouă absurd nu este neapărat şi pentru natură: să facem experiența şi, dacă ipoteza se verifică, va trebui să devină inteligibilă şi clară pe măsură ce faptele ne vor constrânge să ne familiarizăm cu ea. Să ne amintim totuşi că o idee, oricât de maleabilă o vom fi făcut, nu va avea niciodată flexibilitatea lucrurilor. Să fim gata s-o abandonăm în favoarea alteia, mai apropiată de experiență. „Ideile, spune Claude Bernard, nu sunt decât nişte instrumente intelectuale cu ajutorul cărora pătrundem în fenomene; trebuie să le schimbăm după ce şi-au îndeplinit rolul, aşa cum înlocuim un bisturiu tocit după o întrebuințare îndelungată." Şi adăuga: „încrederea prea mare în raționament, conducându-l pe fiziolog la o falsă simplificare a lucrurilor, ține de absența unui

sentiment al complexității fenomenelor naturale." Mai spunea: „Când facem o teorie generală în ştiințele noastre, putem fi absolut siguri că toate aceste teorii sunt false. Ele nu sunt decât nişte adevăruri parțiale şi provizorii, la fel de folositoare că treptele pe care ne bazăm pentru a înainta în investigație." Revenea asupra acestui aspect când vorbea de propriile lui teorii: „Mai târziu, ele vor fi înlocuite cu altele, reprezentând un stadiu mai avansat al problemei şi aşa mai departe. Teoriile sunt ca nişte nivele succesive pe care le depăşeşte ştiința, lărgindu-şi orizontul." Nimic mai semnificativ decât începutul unuia dintre ultimele paragrafe din *Introduction à la médicine expérimentale*: „Unul dintre cele mai mari obstacole întâlnite în desfăşurarea generală şi liberă a cunoştințelor umane este tendința care împinge diferitele cunoştințe să se individualizeze în sisteme... Sistemele tind să înrobească spiritul uman... Este necesar să înlăturăm piedicile puse de sistemele filosofice şi ştiințifice... Filosofia şi ştiința nu

trebuie să fie sistematice." Filosofia nu trebuie să fie sistematică! Pe vremea când scria Claude Bernard, acesta era un paradox. Pe atunci, fie pentru a justifica existența filosofiei, fie pentru a o desființa, se făcea simțită tendința de a identifica spiritul filosofic cu spiritul de sistem. Totuşi, adevărul este de partea lui Claude Bernard şi ne vom convinge din ce în ce mai mult, pe măsură ce se va dezvolta efectiv o filosofie capabilă să urmărească realitatea concretă prin toate meandrele ei. Şi atunci nu vom mai asista la o succesiune de doctrine, fiecare dintre ele, demnă sau nu de luat în seamă, afirmând că ar conține totalitatea lucrurilor în formule explicative simple. Vom avea o filosofie unică, înălțându-se treptat alături de ştiință. Toți cei ce gândesc, vor contribui la progresul ei. Nu vom mai spune: „Natura este una şi vom căuta, printre ideile deja intrate în posesia noastră, pe acelea în care o vom putea însera." Vom spune: „Natura este ceea ce este şi cum inteligența noastră, făcând parte din natură, este mai

puțin vastă decât ea, este îndoielnic faptul că vreuna din ideile noastre actuale ar fi suficient de largă pentru a o îmbrățișa. Să ne străduim a ne lărgi gândirea; intelectul nostru să trudească din greu; dacă este nevoie, să spargem cadrele gândirii noastre; însă nu trebuie s-avem pretenția de a îngusta realitatea pe măsura ideilor noastre, ci ideile n-au decât să se modeleze, mărindu-se, după realitate." Iată ce vom spune şi ce vom încerca să facem. Înaintând din ce în ce mai departe pe calea pe care ne-am angajat, va trebui să ne amintim întotdeauna că Claude Bernard a contribuit la deschiderea ei. Iată de ce niciodată nu vom fi destul de recunoscători pentru ceea ce a făcut. Iată de ce salutăm în el, pe lângă fiziologul de geniu şi unul dintre cei mai mari experimentatori ai tuturor timpurilor, pe filosoful care va fi fost unul dintre maeştrii gândirii contemporane.

VIII.

Despre pragmatismul lui William James

Adevăr şi realitate[1]

Cum să vorbim despre pragmatism după ce a făcut-o deja William James? Ce am mai putea spune noi fără a fi fost spus deja, şi încă mult mai bine, în cartea surprinzătoare şi fermecătoare a cărei traducere fidelă o avem acum? Ne-am abține să luăm cuvântul dacă gândirea lui James n-ar fi de cele mai multe ori diminuată, deformată, falsificată prin interpretările ce i se dau. Circulă tot felul de idei, riscând să se plaseze între cititor şi carte, să răspândească o confuzie artificială în jurul unei opere, care este însăşi claritatea.

Am înțelege greu pragmatismul lui James,

[1] *Eseul a fost scris pentru a servi drept prefață la lucrarea lui William James despre pragmatism, tradusă de E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).*

dacă n-am începe prin a modifica ideea pe care ne-o facem asupra realității în general. Vorbim despre „lume” şi „cosmos”; după originea lor, aceste cuvinte desemnează ceva simplu sau măcar bine compus. Spunem „universul”, iar cuvântul ne face să ne gândim la posibila unificare a lucrurilor. Putem fi spiritualişti, materialişti, panteişti, aşa după cum putem fi la fel de bine indiferenți față de filosofie şi mulțumiți cu simțul comun: întotdeauna ne imaginăm că ar exista unul sau mai multe principii simple, prin intermediul cărora s-ar explica ansamblul lucrurilor materiale şi morale.

Toate acestea se întâmplă pentru că inteligența noastră este dornică de simplitate. Ea îşi drămuieşte eforturile şi vrea ca natura să se fi rânduit în aşa fel încât să ne ceară, spre a fi gândita, volumul de muncă cel mai mic cu putință. Deci, ea îşi ia numai elementele sau principiile necesare pentru a recompune cu ele seria nesfârşită a obiectelor şi a evenimentelor.

În loc să reconstruim lucrurile la modul

ideal, spre satisfacția deosebită a rațiunii noastre, dacă ne-am limita pur şi simplu la ceea ce ne oferă experiența, am gândi şi ne-am exprima cu totul altfel. În timp ce inteligența, cu obiceiurile ei legate de economisire, îşi reprezintă efectele ca fiind strict proporționale cu cauzele lor, natura risipitoare pune în cauză mult mai mult decât se cere pentru producerea efectului. Pe când lozinca noastră este *„Exact atât cât ne trebuie”*, cea a naturii este *„Mai mult decât ne trebuie”* – mai mult dintr-asta, mai mult dintr-aia, mai mult din toate. Aşa cum o vede James, realitatea este redundantă şi supraabundentă. Între această realitate şi aceea reconstruită de către filosofi, cred că el a stabilit acelaşi raport ca între viața de zi cu zi şi aceea reprezentată seara, pe scenă, de către actori. La teatru, fiecare spune numai ce are de spus şi face numai ce are de făcut; există scene bine decupate; piesa are un început, un mijloc şi un sfârşit; şi totul este distribuit cu cea mai mare zgârcenie din lume în vederea unui deznodământ fericit

sau tragic. Însă, în viață, se spun o mulțime de lucruri nefolositoare şi se fac nenumărate gesturi inutile; nu există deloc situații clare; nimic nu se petrece aşa simplu, deplin, frumos cum ne-am dori; scenele se subminează una pe alta; lucrurile nici nu încep, nici nu sfârşesc; nu există deznodământ satisfăcător pe de-a-ntregul, niciun gest absolut decisiv, niciunul din acele cuvinte impresionante care te urmăresc: toate efectele sunt ratate. Aceasta este viața omenească. Fără îndoială, tot astfel este, în ochii lui James, realitatea în general.

Bineînțeles, experiența noastră nu este inccerentă. În timp ce ne prezintă lucruri şi fapte, ea ne arată nişte asemănări între lucruri şi nişte raporturi dintre fapte: după William James, relațiile sunt la fel de reale şi pot fi observate la fel de direct ca lucrurile şi faptele înseşi. Însă relațiile sunt instabile, iar lucrurile fluide. Spre deosebire de el, filosofii compun un univers uscat cu ajutorul unor elemente bine decupate, bine aranjate, unde fiecare parte nu este legată numai de o altă

parte, aşa cum ne spune experienţa, ci şi de întreg, aşa cum ar vrea raţiunea.

„Pluralismul" lui William James nu înseamnă altceva. Antichitatea şi-a reprezentat o lume închisă, nestrămutată, finită; este o ipoteză răspunzând anumitor exigenţe ale raţiunii noastre. Modernii se gândesc mai degrabă la infinit; este o altă ipoteză, corespunzătoare altor nevoi ale raţiunii. Din punctul de vedere unde se plasează James, cel al experienţei pure sau cel al „empirismului radical", realitatea nu se dovedeşte a fi nici finită, nici infinită, ci nedefinită. Ea curge, fără ca noi să putem spune dacă o face într-o direcţie unică, dacă este vorba întotdeauna şi pretutindeni despre acelaşi râu.

Raţiunea noastră este acum nemulţumită. Nu prea se simte în largul ei într-o lume unde nu-şi regăseşte, ca într-o oglindă, propria imagine. Şi, fără nicio urmă de îndoială, însemnătatea raţiunii umane este micşorată. Dar cât de mult va spori importanţa omului însuşi – a omului întreg, plămădit deopotrivă

din voință, sensibilitate şi inteligență!

Într-adevăr, universul conceput de rațiune depăşeşte la infinit experiența umană, specific rațiunii fiind faptul că prelungeşte datele experienței, le extinde pe calea generalizării şi, în sfârşit, ne face să concepem mult mai multe lucruri decât vom observa vreodată. Într-un asemenea univers, omul nu face mare lucru şi ocupă puțin loc: ceea ce îi permite inteligenței, îi interzice voinței. Şi, mai ales atribuindu-i gândirii puterea de a cuprinde totul, este obligat să-şi reprezinte totul în termenii gândirii; aspirațiilor, dorințelor, elanurilor, el nu poate să le ceară lămuriri asupra unei lumi unde tot ce-i este accesibil, este dinainte considerat ca fiind traductibil în idei pure. Sensibilitatea nu i-ar putea lumina inteligența din care a făcut lumină însăşi.

Majoritatea filosofilor ne limitează experiența pe latura sentimentului şi a voinței, în timp ce o prelungesc la nesfârşit pe latura gândirii. James ne cere să nu anexăm experienței prea multe ipoteze şi nici

să nu trunchiem ceea ce are ea solid. Putem fi siguri numai de ceea ce ne dă experiența; însă trebuie s-o acceptăm integral. Sentimentele noastre fac parte din ea în aceeaşi măsură ca percepțiile şi, prin urmare, în aceeaşi măsură ca „lucrurile". În concepția lui William James, omul întreg contează. El are chiar o mare importanță într-o lume care nu-l mai striveşte cu imensitatea ei. A stârnit mirare importanța atribuită de James, într-una din cărțile sale[1], ciudatei teorii a lui Fechner conform căreia Pământul era o ființă independentă, înzestrată cu un suflet divin. Poate că vedea în ea un mijloc comod de a simboliza – poate chiar de a-şi exprima – propriul gând. Lucrurile şi faptele din care ni se compune experiența constituie pentru noi o lume umană[2], firește, legată de altele, însă atât de îndepărtată de ele şi atât de aproape

[1] A Pluralistic Universe, London, 1909. Tradusă în franceză, în „Bibliothèque de Philosophie scientifique" sub titlul de Philosophie de l'éxpérience.

[2] Cu foarte multă ingeniozitate, dl. André Chaumeix a semnalat nişte asemănări între personalitatea lui James şi cea a lui Socrate (Revue des deux mondes, 15 octombrie 1910). Preocuparea de a-l determina pe om să cerceteze lucrurile umane are ea însăşi ceva socratic.

de noi încât, în practică, trebuie s-o considerăm suficientă omului şi suficientă sieşi. Cu aceste lucruri şi evenimente, noi ne unim – noi, adică tot ceea ce avem cunoştință că suntem, tot ceea ce simțim. Sentimentele puternice tulburând sufletul în anumite momente privilegiate sunt forțe la fel de reale ca acelea studiate de fizician; nu le creează omul, aşa cum nu creează căldura şi lumina. După James, ne scăldăm într-o atmosferă traversată de mari curente spirituale. Dacă mulți dintre noi li se opun, alții se lasă purtați de ele. Unele suflete se deschid cu totul către inspirația binefăcătoare. Acelea sunt sufletele mistice. Ştim cu câtă simpatie le-a studiat James. Când i-a apărut cartea despre *L'expérience religieuse*, mulți au văzut în ea doar o serie de descrieri pline de viață şi de analize foarte pătrunzătoare – o psihologie a sentimentului religios, după cum spuneau ei. Cât se înşelau asupra gândirii autorului! Adevărul este că James se apleca asupra sufletului mistic aşa cum ne aplecăm noi în afară, într-o zi de primăvară, pentru a simți

mângâierea vântului, sau că atunci când ne aflăm la malul mării şi urmărim cu privirea bărcile şi pânzele lor umflate spre a vedea dincotro bate vântul. Sufletele cuprinse de elan religios sunt cu adevărat înălțate şi exaltate (*transportées*): cum să nu ne facă ele să surprindem pe viu, ca într-o experiență ştiințifică, forța care le înalță şi le exaltă? Aici găsim, cu siguranță, originea, ideea generatoare a „pragmatismului" lui William James. Pentru noi, acele adevăruri demne de a fi cunoscute, sunt pentru el nişte adevăruri simțite şi trăite înainte de a fi fost gândite[1].

Dintotdeauna s-a spus că există adevăruri ținând în egală măsură de sentiment şi de rațiune; şi dintotdeauna s-a spus că, alături de adevărurile pe care le găsim gata făcute, mai există şi altele pe cale de a se face cu ajutorul nostru, dependente în mare parte de voința noastră. Însă trebuie să remarcăm că,

[1] În frumosul studiu consacrat lui William James (Revue de métaphysique et de morale, noiembrie 1910), dl. Emile Boutroux a pus în evidență sensul cu totul special al verbului englezesc to experience, „care vrea să spună nu a constata cu răceală un lucru petrecut în afara noastră, ci a simți în noi înşine, a trăi noi înşine cutare sau cutare modalitate de a fi... „

la James, această idee capătă o forță şi o semnificație cu totul noi. Grație concepției asupra realității afirmate de filosof, ideea se dezvoltă într-o teorie generală a adevărului.

Ce este o judecată adevărată? Numim adevărată afirmația concordantă cu realitatea. În ce constă această concordanță? Ne place să vedem în ea ceva că asemănarea între portret şi model: afirmația adevărată *ar copia* realitatea. Să ne gândim totuşi: vom vedea că numai în cazuri rare, excepționale, această definiție a adevărului îşi găseşte aplicații. Ceea ce este real, este un anumit fapt determinat săvârşindu-se într-un anumit punct din spațiu şi timp, este ceva singular, schimbător. Dimpotrivă, afirmațiile noastre, în majoritatea lor, sunt generale şi implică o anumită stabilitate a obiectului lor.

Să luăm un adevăr apropiat, pe cât posibil, de experiență, cum ar fi de pildă: „Căldura dilată corpurile". A cui copie ar putea el să fie? Într-un anumit sens, este posibil să copiem dilatarea unui corp determinat în nişte momente determinate, prin fotografierea

diverselor faze. Metaforic măcar, pot să spun că afirmația „această bară de fier se dilată” este copia a ceea ce se întâmplă când asist la dilatarea unei bare de fier. Însă un adevăr aplicat tuturor corpurilor, fără să fie neapărat legat de un corp văzut de mine, nu copie nimic, nu reproduce nimic. Noi vrem totuşi ca el să copie ceva şi întotdeauna filosofia a căutat să ne mulțumească asupra acestui punct. Pentru filosofii antici, exista, dincolo de timp şi spațiu, o lume unde se aflau de-o veşnicie toate adevărurile posibile: pentru ei, afirmațiile oamenilor erau cu atât mai adevărate, cu cât copiau mai fidel aceste adevăruri eterne. Modernii au făcut să coboare adevărul din cer pe pământ, dar văd tot ceva preexistent afirmațiilor noastre. Adevărul ar fi ascuns în lucruri şi-n fapte: ştiința s-ar duce să-l caute, l-ar scoate din ascunzătoare şi l-ar aduce la lumina zilei. O afirmație de felul „căldura dilată corpurile” ar fi o lege; legea guvernează faptele şi tronează, dacă nu deasupra lor, cel puțin în mijlocul lor; experiența noastră o conține, iar noi n-

avem decât s-o extragem. Chiar o filosofie precum cea a lui Kant, conform căreia orice adevăr ştiinţific trebuie să fie relativ la spiritul uman, consideră afirmaţiile adevărate ca fiind date dinainte în experienţa umană: după ce această experienţă este organizată de gândirea umană în general, toată activitatea ştiinţei ar consta în a străpunge învelişul rezistent al faptelor în interiorul cărora s-a fixat adevărul ca miezul înlăuntrul unei nuci.

O asemenea concepţie asupra adevărului este firească şi pentru spirit, şi pentru filosofie, fiindcă este normal să ne reprezentăm realitatea că un întreg perfect ceerent şi sistematizat, susţinut de o armatură logică. Armatura ar fi însuşi adevărul; ştiinţa n-ar face decât să-l regăsească. Însă experienţa pură şi simplă nu ne spune nimic de genul ăsta, iar James se limitează la experienţă. Experienţa ne prezintă un flux de fenomene: dacă o anumită afirmaţie referitoare la unul dintre ele ne permite să le stăpânim pe cele următoare sau măcar să le prevedem, vom

spune că această afirmație este adevărată. O propoziție de genul „căldura dilată corpurile”, propoziție sugerată de imaginea dilatării unui anumit corp, ne face să prevedem în ce fel se vor comporta celelalte corpuri în prezența căldurii. Ea ne ajută să trecem de la o experiență veche la nişte experiențe noi; este ca un fir conducător, nimic mai mult. Realitatea curge; noi curgem cu ea; numim adevărată orice afirmație care, călăuzindu-ne prin mijlocul realității dinamice, ne-o expune şi ne plasează în cele mai bune condiții pentru a acționa.

Se vede diferența dintre această concepție despre adevăr şi cea tradițională. De obicei, definim adevăratul (*le vrai*) prin conformitatea lui cu ceea ce există deja; James îl defineşte prin relația cu ceea ce nu există încă. După William James, adevăratul nu copie ceva ce a fost sau este: el anunță ceea ce va fi sau, mai degrabă, ne pregăteşte acțiunea asupra a ceea ce va fi. Filosofia are înclinația naturală de a dori ca adevărul să privească în urmă: pentru James, el priveşte

înainte.

Mai precis, pentru celelalte doctrine, adevărul este ceva anterior actului bine determinat prin care omul îl formulează pentru prima oară.

Omul l-a văzut primul, însă el aştepta, aşa cum America îl aştepta pe Cristofor Columb. Ceva îl ascundea tuturor privirilor şi, ca să spunem aşa, îl acoperea; omul l-a descoperit.

— Cu totul alta este concepția lui William James. El nu tăgăduieşte că realitatea, în mare parte, dacă nu în totalitate, este independentă de ceea ce spunem sau gândim noi despre ea; însă adevărul, legat numai de ceea ce afirmăm noi despre realitate, i se pare creat prin afirmația noastră. Inventăm adevărul pentru a utiliza realitatea, aşa cum crcăm dispozitivele mecanice pentru a utiliza forțele naturii. Cred că am putea surprinde esența concepției pragmatiste asupra adevărului printr-o formulă ca aceasta: *în timp ce pentru celelalte doctrine adevărul nou este o descoperire, pentru pragmatism el este*

o invenție[1].

Nu rezultă de aici că adevărul este arbitrar. O invenție mecanică nu contează decât prin utilitatea ei practică. Tot astfel, pentru a fi adevărată, o afirmație trebuie să ne sporească autoritatea asupra lucrurilor. Ea este, totodată, creația unui anumit spirit individual şi nu preexista efortului acestui spirit mai mult decât preexista fonograful lui Edison, de exemplu. Fireşte, inventatorul fonografului a fost nevoit să studieze proprietățile sunetului, care este o realitate. Însă invenția s-a adăugat acestei realități ca un lucru absolut nou: poate nu s-ar fi produs niciodată, dacă n-ar fi existat. Astfel, pentru a fi viabil, un adevăr trebuie să-şi aibă rădăcinile înfipte în realități; însă realitățile sunt doar terenul pe care creşte acest adevăr, iar alte flori ar fi putut la fel de bine să crească acolo dacă vântul ar fi adus alte

[1] Nu sunt sigur că James să fi folosit cuvântul „invenție", nici să fi comparat explicit adevărul teoretic cu un dispozitiv mecanic; cred, totuși, că această apropiere se potrivește cu spiritul doctrinei și că ne poate ajuta să înțelegem pragmatismul.

semințe.

Conform pragmatismului, adevărul s-a făcut puțin câte puțin, datorită eforturilor individuale ale unui mare număr de inventatori. Dacă n-ar fi existat aceşti inventatori şi ar fi fost alții în locul lor, am fi avut un *corpus* de adevăruri cu totul diferit. Evident, realitatea a rămas (aproape) ceea ce este; însă cu totul altele ar fi fost căile trasate de noi, pentru a circula pe acolo în bune condiții. Aici nu este vorba numai despre adevărurile ştiințifice. Nu putem construi o frază, iar astăzi nu mai putem rosti nici măcar un cuvânt, fără a accepta anumite ipoteze create de înaintaşii noştri, care ar fi putut fi foarte diferite de ceea ce sunt. Când spun: „creionul tocmai mi-a căzut sub masă", nu enunț un fapt legat de experiență, căci văzul şi pipăitul îmi arată pur şi simplu că mâna s-a deschis şi a lăsat să-i scape ceea ce ținea. Când unui copil mic, legat de scaun, îi cade jucăria din mină, el nu-şi imaginează, probabil, că obiectul respectiv continuă să existe; mai degrabă, el nu are ideea clară a

unui „obiect”, adică a ceva care durează, invariabil şi independent, în mijlocul diversității şi a mobilității aparențelor trecătoare. Cine a crezut pentru prima oară în invariabilitate şi în independență a făcut o ipoteză: ori de câte ori folosim un substantiv, ori de câte ori vorbim, noi adoptăm, de obicei, tocmai această ipoteză. Cu totul alta ne-ar fi fost gramatica, cu totul altele ar fi fost articulațiile gândirii, dacă omenirea, în cursul evoluției sale, ar fi preferat să adopte ipoteze de alt gen.

În mare parte, structura spiritului este propria noastră operă sau măcar opera câtorva dintre noi. Deşi n-a fost explicit exprimată, aceasta ni se pare teza cea mai importantă a pragmatismului. Prin ea, pragmatismul continuă kantianismul. Kant spusese că adevărul depinde de structură generală a spiritului uman. Pragmatismul adaugă sau măcar sugerează că structura spiritului uman este efectul liberei inițiative a unui anumit număr de spirite individuale.

Încă o dată, asta nu înseamnă că adevărul

depinde de fiecare dintre noi: tot atâta ar fi să credem că fiecare dintre noi ar fi putut inventa fonograful. Aflăm numai că, dintre diferitele feluri de adevăr, nici adevărul ştiinţific, nici adevărul simţului comun şi, în general, nici adevărul de ordin intelectual nu se apropie de obiect până la a coincide cu el. Orice adevăr este o cale trasată prin mijlocul realităţii; însă printre aceste căi există unele cărora le-am fi dat o direcţie cu totul diferită, dacă atenţia ne-ar fi fost îndreptată într-un sens diferit sau dacă am fi urmărit un alt fel de utilitate; dimpotrivă, există căi a căror direcţie este marcată de realitatea însăşi: am putea spune că există unele corespunzătoare anumitor curente ale realităţii. Fireşte, într-o anumită măsură, acestea depind tot de noi, căci suntem liberi să rezistăm curentului ori să-l urmăm şi, chiar dacă îl urmăm, îl putem devia în diverse feluri, fiind în acelaşi timp asociaţi şi supuşi forţei lui. Nu este mai puţin adevărat că aceste curente nu sunt create de către noi; ele fac parte integrantă din realitate. Astfel, pragmatismul ajunge să

inverseze ordinea în care obişnuim să punem diferitele varietăţi ale adevărului. În afara celor ce traduc nişte senzaţii brute, adevărurile legate de sentiment şi-ar înfige rădăcinile cel mai adânc în realitate. Dacă suntem de acord că orice adevăr este o invenţie, pentru a rămâne fideli gândirii lui William James, va trebui să stabilim, poate, între adevărurile legate de sentiment şi cele ştiinţifice acelaşi gen de diferenţă că între un vapor cu pânze şi un vapor cu aburi, de pildă; şi unul, şi celălalt sunt invenţii ale omului. În cazul celui dintâi, artificiul ocupă un loc neînsemnat; el ia direcţia vântului şi face vizibilă forţa naturală utilizată. Dimpotrivă, în cazul celui de-al doilea, mecanismul artificial este cel mai important; el domină forţa pusă în joc şi-i atribuie o direcţie aleasă de noi înşine.

Definiţia adevărului dată de James şi concepţia lui asupra realităţii se potrivesc perfect. Dacă realitatea nu este acest univers economic şi sistematic pe care şi-l reprezintă logica noastră, dacă ea nu este susţinută

printr-o armatură de intelectualitate, adevărul de ordin intelectual e o invenție a omului având drept efect utilizarea realității, în loc să ne introducă în ea. Şi dacă realitatea nu formează un ansamblu, dacă este multiplă şi mobilă, făcută din curente care se întrepătrund, adevărul născut dintr-un contact cu un asemenea curent – adevăr simțit înainte de a fi fost conceput – este mai capabil decât adevărul doar gândit să surprindă şi să înmagazineze însăşi realitatea.

În sfârşit, o critică a pragmatismului ar trebui să se ocupe mai întâi de această teorie a realității. I s-ar putea aduce nişte obiecții şi noi înşine am avea unele rezerve în privința ei: totuşi, nimeni nu-i va contesta profunzimea şi originalitatea. După ce îi va fi examinat îndeaproape concepția asupra adevărului care i se alătură, nimeni nu-i va tăgădui elevația morală. S-a spus că pragmatismul lui James nu era decât o formă a scepticismului, că deprecia adevărul, că îl subordona utilității materiale, că descuraja

cercetarea ştiinţifică dezinteresată. Nimănui n-are să-i treacă prin minte o asemenea interpretare dacă îi va citi opera cu atenţie. Şi ea îi va surprinde profund pe cei ce au avut fericirea de a cunoaşte omul. Nimeni n-a iubit adevărul cu mai multă ardoare decât el. Nimeni nu l-a căutat cu mai multă pasiune. O imensă nelinişte îl domina; din ştiinţă în ştiinţă, de la anatomie şi fiziologie la psihologie, de la psihologie la filosofie, el mergea încordat asupra marilor probleme, nepăsător faţă de rest, uitându-se pe sine. A observat, a experimentat, a meditat o viaţă întreagă. Şi, ca şi cum n-ar fi făcut destul, mai şi visa: şi-n somnul de pe urmă, visa experienţe extraordinare şi eforturi supraomeneşti, prin care ar fi putut continua, până dincolo de moarte, să lucreze cu noi spre binele ştiinţei, pentru slăvirea adevărului.

VIII.

Viaţa şi opera lui Ravaisson[1]

Jean-Gaspard-Felix Laché Ravaisson s-a născut la data de 23 octombrie 1813, la Namur, oraş francez la vremea respectivă, reşedință a departamentului Sambre-et-Meuse. Tatăl său, casier-plătitor în acest oraş, era originar din sud; Ravaisson este numele unei mici proprietăți situate prin apropiere de Caylus, nu departe de Montauban. Copilul avea un an când familia s-a văzut forțată de evenimentele din 1814 să părăsească oraşul Namur. Nu după mult timp, avea să-şi piardă tatăl. Prima perioadă

[1] Această însemnare despre „La vie et les ceuvres de M. Felix Ravaisson-Mollien" apărut în Comptes rendus de l'Academie des Sciences morales et politiques, 1904, vol. I, p.686, după ce a fost citită la Academie de către autor, care îi succeda lui Ravaisson. Ea a fost reeditată ca introducere la Felix Ravaisson, Testament et fragments, volum publicat în 1932 de către Ch. Devivaise. Dl. Jacques Chevalier, membru al Comitetului de publicare al colecţiei în care apărea volumul, precedase însemnarea prin aceste cuvinte: „Autorul se gândise mai întâi să facă unele retuşuri. Apoi s-a decis să publice aceste pagini aşa cum sunt, deşi i s-a reproşat că-l bergsonifică pe Ravaisson. Însă, după părerea domnului Bergson, poate că era singura modalitate de a lămuri subiectul, prelungindu-l."

a educației i-a fost supravegheată de către mama sa şi de unchiul din partea mamei, Gaspard Theodore Mollien, al cărui nume avea să şi-l ia mai târziu. Într-o scrisoare din 1821, Mollien scrie despre nepotul său, pe atunci în vârstă de opt ani: „Felix este un matematician desăvârşit, un specialist în civilizația antică, un istoric, în sfârşit, totul”[1]. Deja i se dezvăluia o calitate intelectuală căreia aveau să i se alăture multe altele: uşurința de a învăța.

Şi-a făcut studiile la Colegiul Rollin. Ne-ar fi plăcut să-l urmărim de la o clasă la alta, însă arhivele Colegiului n-au păstrat nimic din acea perioadă.

Listele premiaților ne arată, totodată, că tânărul Ravaisson a intrat în clasa a VI-a în 1825, că a părăsit colegiul în 1832 şi că, pe toată perioada studiilor a fost un elev

[1]Acest detaliu, împreună cu multe altele, au fost extrase din însemnarea foarte interesantă, citită de Dl. Louis Leger la Academie des Inscriptions et Belles Lettres, la data de 14 iunie 1901.
Anumite informații biografice le-am obținut prin amabilitatea celor doi fii ai d-lui Ravaisson. Dl. Louis Ravaisson-Mollien, bibliotecar la biblioteca Mazarin şi dl. Charles Ravaisson-Mollien, custode-adjunct la Muzeul Luvru.

strălucitor. A câştigat mai multe premii la concursul general şi, mai ales, în 1832, premiul de onoare în filosofie. Profesorul său de filosofie a fost Dl. Poret, un maestru distins, discipol al filosofilor scoțieni. A tradus câteva din lucrările lor şi, pentru că era foarte apreciat de Dl. Cousin, acesta l-a luat ca suplinitor la Sorbona. Dl. Ravaisson a rămas întotdeauna foarte legat de maestrul său. Am putut citi, păstrate cu pioşenie de familia d-lui Poret, câteva disertații scrise de elevul Ravaisson pentru orele de filosofie[1]; la Sorbona, am găsit disertația despre „metodă în filosofie", premiată în 1832. Sunt lucrările unui şcolar silitor şi inteligent care a urmărit un curs bine făcut. Cei ce ar căuta marca d-lui Ravaisson şi primele semne ale unei vocații filosofice pe cale de a se naşte, ar fi oarecum dezamăgiți. Toate ne îndeamnă să credem că tânărul Ravaisson a terminat colegiul fără a avea o preferință hotărâtă

[1] Această comunicare şi multe detalii biografice interesante le datorăm celor doi nepoți ai d-lui Poret, ei înşişi profesori ai universității, domnii Henri şi Marcel Bernes.

pentru filosofie, fără a-şi fi dat seama cu precizie încotro se îndrepta. Academia i-a arătat calea.

Ordonanța regală din 26 octombrie 1832 tocmai reînființa Academia de Ştiințe morale şi politice. La propunerea d-lui Cousin, Academia stabilise drept materie pentru concurs *Metafizica* lui Aristotel: „Concurenții, spunea programul, vor trebui să dovedească o bună cunoaştere a lucrării printr-o analiză de mare întindere, să-i schițeze planul şi istoria, să-i semnaleze influența asupra sistemelor ulterioare, să cerceteze şi să discute erorile şi părțile ei de adevăr, să extragă ideile menținute până astăzi şi pe cele folositoare pentru filosofia secolului nostru".

Ravaisson s-a decis să concureze, probabil, la îndemnul fostului său profesor de filosofie. Ştim în ce fel concursul, primul organizat de Academie după reconstituirea ei, a dat rezultate excepționale, ştim cum au fost prezentate nouă memorii, dintre care trei au fost considerate superioare (deşi aproape

toate aveau unele merite), cum Academia i-a decernat premiul d-lui Ravaisson şi a cerut ministrului să creeze fondurile necesare unui premiu suplimentar pentru filosoful Michelet de Berlin, cum dl. Ravaisson l-a refăcut, l-a extins, l-a aprofundat şi a dat o carte admirabilă. Din *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, primul volum a apărut în 1837, iar cel de-al doilea, nouă ani mai târziu. Mai erau anunțate încă două volume, însă ele n-au mai apărut niciodată; chiar şi aşa, lucrarea este o prezentare completă a metafizicii lui Aristotel şi a influenței exercitate asupra filosofiei greceşti.

Aristotel, geniul sistematic prin excelență, nu a edificat un sistem. El operează mai degrabă prin analiza conceptelor decât prin sinteză. Metoda lui constă în a lua ideile înmagazinate în limbaj, în a le îndrepta sau în a le reînnoi, în a le încadra într-o definiție, în a le delimita sferă şi conținutul în funcție de articulațiile lor naturale, în a le împinge dezvoltarea cât mai departe cu putință. Rareori efectuează această dezvoltare dintr-

odată: va reveni de mai multe ori, în tratate diferite, asupra aceluiaşi subiect, urmând din nou acelaşi drum, înaintând întotdeauna câte puțin. Care sunt elementele implicate în gândire sau în existență? Ce sunt materia, forma, cauzalitatea, timpul, mişcarea? În toate aceste puncte şi încă în alte o sută, el a răscolit pământul; de la fiecare punct pleacă o galerie subterană mereu prelungită, procedând la fel că inginerul care ar săpa un tunel imens prin atacul simultan asupra mai multor puncte. Desigur, ne dăm seama că toate măsurile au fost luate şi calculele au fost efectuate în aşa fel încât punctele să se unească; însă joncțiunea nu se face întotdeauna: deseori, avem impresia că între două puncte se află câteva lopeți de nisip şi că, după aceea ele se vor atinge. Când colo, dăm peste stânca şi tuf. Dl. Ravaisson nu s-a oprit în fața nici unui obstacol. Metafizica prezentată la sfârşitul primului volum este doctrina lui Aristotel unificată şi reorganizată. Ne-o prezintă într-o limbă creată special pentru ea, unde fluiditatea

imaginilor lasă să transpară ideea nudă, unde abstracțiile prind viață şi trăiesc aşa cum au trăit în gândirea lui Aristotel. S-a putut contesta exactitatea materială a anumitor traduceri de-ale sale; au apărut îndoieli în legătură cu unele dintre interpretări; mai ales, s-a pus întrebarea dacă rolul istoricului era acela de a merge cu unificarea doctrinei mai departe decât a vrut s-o facă maestrul şi dacă, ajustând piesele atât de bine şi strângând atât de tare angrenajul, nu cumva risca să le deformeze. Nu este mai puțin adevărat că spiritul nostru cere această unificare, că cineva trebuia să încerce s-o facă şi că, după dl. Ravaisson, nimeni n-a mai îndrăznit să reînnoiască tentativă.

Al doilea volum al lucrării *Essai*... este şi mai îndrăzneț. Comparând doctrina lui Aristotel cu gândirea greacă în general, dl. Ravaisson caută să detaşeze însuşi sufletul aristotelismului.

Mai întâi, filosofia greacă, spune el, a explicat toate lucrurile printr-un element

material: apa, aerul, focul sau vreo materie nedefinită. Cum la început inteligența umană era dominată de senzație, ea nu a cunoscut decât intuiția sensibilă şi materialitatea lucrurilor. Apoi, pitagoreicii şi platonicienii au arătat insuficiența explicațiilor bazate numai pe materie şi au luat drept principii Numerele şi Ideile. Însă progresul a fost mai degrabă aparent decât real. Cu numerele pitagoreice şi cu ideile platoniciene suntem în abstracție şi, oricât de savantă ar fi manipularea acestor elemente, rămânem în abstract. Inteligența, încântată de simplificarea adusă în studierea lucrurilor prin gruparea lor sub nişte idei generale, îşi imaginează, fireşte, că pătrunde prin ele până la substanța însăşi din care sunt făcute lucrurile. Pe măsură ce înaintează în seria generalităților, are impresia că se ridică mai sus pe scara realităților. Însă ceea ce ia drept o spiritualitate mai elevată nu-i decât rarefierea accentuată a aerului ce-i respiră. Ea nu-şi dă seama că, atunci când o idee este generală, ea devine abstractă şi vidă, iar

din abstracție în abstracție, din generalitate în generalitate, ne îndreptăm către neantul pur. Tot atâta ar fi fost să ne limităm la datele simțurilor, fiindcă ele ne-ar oferi doar o parte a realității; în schimb, ne-ar menține pe terenul solid al realului. O cu totul altă cale trebuie urmată. Ea ar consta în prelungirea viziunii ochiului printr-o viziune a spiritului. Fără a părăsi domeniul intuiției, adică al lucrurilor reale, individuale, concrete, ar însemna să căutăm o intuiție intelectuală sub intuiția sensibilă. Printr-un intens efort de viziune mentală, am străpunge învelişul material al lucrurilor şi am citi formula, invizibilă ochiului, desfăşurată şi manifestată de materialitatea lor. Atunci ar apărea unitatea care leagă ființele unele de altele şi vedem cum, de la materia brută la plantă, de la plantă la animal, de la animal la om, unitatea unei gândiri se condensează în propria-i substanță până ce, din concentrare în concentrare, ajungem la gândirea divină, iar aceasta din urmă gândeşte toate lucrurile gândindu-se pe

sine. Iată doctrina lui Aristotel. Iată disciplina intelectuală ale cărei regulă şi pildă le-a dat el. În acest sens, Aristotel este fondatorul metafizicii şi inițiatorul unei anumite metode de a gândi, adică al filosofiei înseşi.

Importantă idee! Desigur, din punct de vedere istoric, am putea contesta unele dezvoltări aduse de autor. Câteodată, dl. Ravaisson îl priveşte pe Aristotel din perspectiva alexandrinilor, de altfel puternic impregnați de aristotelism. Poate că a supralicitat – până la a o transforma într-o opoziție radicală – diferența superficială, ca să nu spunem formală, dintre Platon şi Aristotel. Dacă dl. Ravaisson ar fi dat dreptate, în această privință, istoricilor filosofiei, am fi pierdut, cu siguranță, partea cea mai originală şi cea mai profundă a doctrinei sale. Opoziția dintre Platon şi Aristotel ține de o distincție făcută de-a lungul întregii sale vieți, cea între o metodă filosofică considerată definitivă şi o simplă imitație a celei dintâi. Ideea pe care o pune la

baza aristotelismului i-a inspirat majoritatea cugetărilor. De-a lungul întregii sale opere răsună afirmația potrivit căreia, în loc să-şi dilueze gândirea în universal, filosoful trebuie să şi-o concentreze asupra individualului.

Să luăm, de exemplu, toate nuanțele curcubeului: cele ale violetului, ale albastrului, ale verdelui, ale galbenului şi ale roşului. Nu credem că vom trăda ideea călăuzitoare a dl. Ravaisson spunând că ar exista două modalități de a determina ceea ce au ele în comun şi, prin urmare, de a filosofa asupra lor. Prima ar consta pur şi simplu în a spune că sunt nişte culori. Ideea de culoare, ideea abstractă şi generală, devine astfel unitatea la care se reduce diversitatea nuanțelor. Însă ideea generală de culoare o obținem numai prin ştergerea din roşu a ceea ce este roşu, din verde a ceea ce este verde; o putem defini numai dacă spunem că ea nu reprezintă nici roşul, nici albastrul, nici verdele; este o afirmație făcută din negații, o formă circumscriind vidul. La atât se limitează filosoful rămas în abstract. El are

impresia că se îndreaptă spre unificarea lucrurilor pe calea generalizării crescânde; lumina scotea în evidență diferențele dintre nuanțe; el operează prin stingerea treptată a luminii şi sfârşeşte prin a le cufunda într-o întunecime comună. Cu totul alta este metoda adevăratei unificări. Ea ar consta, aici, în a lua miile de nuanțe ale albastrului, ale violetului, ale verdelui, ale galbenului, ale roşului şi, făcându-le să treacă printr-o lentilă convergentă, în a le aduce într-un singur punct. Şi atunci ar apărea, în toată strălucirea, lumina albă, pură: în primul caz, observam nuanțele dispersiei sale, iar în cel de-al doilea, ea cuprindea, în unitatea-i nedivizată, diversitatea infinită a razelor multicolore. Tot atunci s-ar revela, până în fiecare nuanță luată separat, ceea ce ochiul nu a remarcat de la început, lumina albă de care ține şi ea, iluminarea comună de unde îşi trage propria ei colorație. După dl. Ravaisson, iată ce fel de viziune trebuie să cerem metafizicii. În ochii adevăratului filosof, din contemplarea unei marmure

antice va putea izbucni mai mult adevăr concentrat decât se găseşte, în stare difuză, într-un întreg tratat de filosofie. Obiectul metafizicii este acela de a surprinde în existențele individuale şi de a urmări până la sursa de unde provine raza deosebită care, dăruind fiecăreia dintre existențe propria-i nuanță, o leagă astfel de lumina universală.

Cum, în ce moment, sub influența cui s-a format în spiritul lui Ravaisson filosofia ale cărei contururi inițiale le avem aici? N-am găsit niciun indiciu în memoriul premiat de Academia dumneavoastră, al cărui manuscris este depus la arhivele aceleiaşi instituții. De altfel, între memoriul manuscris şi lucrarea publicată există o asemenea distanță, o asemenea diferență de fond şi de formă, încât cu greu am putea crede că aparține aceluiaşi autor. În manuscris, *Metafizica* lui Aristotel este analizată simplu, carte cu carte; nu se pune problema reconstruirii sistemului. În lucrarea publicată, vechea analiză, remaniată de altfel, nu pare să fi fost păstrată decât pentru

a asigura o fundație edificiului – reconstituit, de data asta – al filosofiei aristotelice. În manuscris, Aristotel şi Platon aproape se confundă. Autorul apreciază că trebuie să le recunoaştem şi lui Platon, şi lui Aristotel părțile bune şi să le topim pe toate într-o filosofie superioară lor; în lucrarea publicată, Aristotel este opus în mod evident lui Platon, iar doctrina lui ne este prezentată ca o sursă de unde se hrăneşte orice filosofie. În sfârşit, manuscrisul este redactat într-o formă corectă, însă impersonală, pe când cartea ne vorbeşte deja o limbă originală, un amestec al imaginilor viu colorate şi al abstracțiilor cu nişte contururi foarte clare, limba unui filosof care a ştiut să picteze şi, în acelaşi timp să sculpteze. Fireşte, memoriul din 1835 merita elogiul făcut de dl. Cousin în raportul său şi premiul decernat de Academie. Nimeni nu va contesta că a fost o lucrare foarte bine făcută. Dar nu-i altceva decât o lucrare bine făcută. Autorul a rămas exterior operei. Îl studiază, îl analizează şi îl comentează pe Aristotel cu perspicacitate: dar nu-i dă viață,

desigur, fiindcă el însuşi nu avea o viață interioară suficient de intensă. Între 1835 şi 1837, de la redactarea memoriului la cea a primului volum şi mai ales de la 1837 la 1846, între publicarea primului volum şi apariția celui de-al doilea, dl. Ravaisson a devenit conştient de ceea ce era şi, dacă putem spune astfel, s-a descoperit pe sine însuşi.

Fără îndoială numeroase influențe exterioare au constribuit acum la dezvoltarea energiilor latente şi la trezirea personalității. Să nu uităm că, între 1830-1848, viața sa intelectuală a fost intensă. În Sorbona, încă mai răsunau cuvintele lui Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Sainthilaire; Quinet şi Mâche leț predau la Collège de France. Dl. Ravaisson i-a cunoscut aproape pe toți, mai ales pe ultimul dintre aceştia, căruia i-a fost câtva timp secretar. Într-o scrisoare inedită a lui Michelet către Jules Quicherat[1] se găseşte fraza următoare: „în Franța, nu am cunoscut

[1] *Citată de Louis Leger*

decât patru spirite critice (puțini ştiu ce înseamnă cuvântul acesta): Letronne, Burnouf, Ravaisson şi dumneata." Deci dl. Ravaisson era pus pe acelaşi plan cu maeştri iluştri într-un moment când învățământul superior strălucea cu putere. Trebuie să adăugăm că tocmai în acea perioadă s-a realizat o apropiere între oameni politici, artişti, literați, savanți, în sfârşit, între toți cei ce ar fi putut constitui o aristocrație a inteligenței într-o societate deja cu tendință democratică. Elita îşi dădea întâlnire în câteva saloane aristocratice. Dl. Ravaisson iubea societatea. Deşi foarte tânăr şi puțin cunoscut, datorită înrudirii cu fostul ministru Mollien, i se deschideau multe uşi. Ştim că o frecvență pe prințesa Belgiojoso, unde trebuie să-i fi întâlnit pe Mignet, Thiers şi, mai ales, pe Alfred de Musset; pe Doamna Recamier, deja în vârstă, dar la fel de grațioasă, adunând în juru-i nişte oameni ca Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine: cu siguranță, în salonul doamnei Recamier, a făcut cunoştință cu Chateaubriand.

Contactul frecvent cu atâția oameni superiori avea să acționeze ca un stimulent asupra inteligenței.

Ar trebui să ținem cont şi de şederea, timp de câteva săptămâni, la München, alături de Schelling. În operă lui Ravaisson, găsim mai multe pagini compatibile, în ceea ce priveşte direcția gândirii şi înfățişarea stilului, cu ceea ce scrisese Schelling cel mai bine. Totuşi, nu trebuie să exagerăm influența filosofului german. A fost, poate, nu atât o influență, cât o afinitate naturală, o comuniune întru inspirație şi, dacă am putea spune aşa, o înțelegere prestabilită între două spirite care, planând şi unul, şi celălalt în înaltul cerului, se întâlneau pe anumite culmi. De altfel, celor doi filosofi le era destul de greu să converseze, de vreme ce unul nu cunoştea bine franceza, iar celălalt nu vorbea germana.

Călătorii, conversații, relații mondene, toate acestea trebuie să-i fi trezit curiozitatea d-lui Ravaisson şi să-l fi îndemnat să se manifeste cu precădere în societate. Însă motivele care l-au făcut să se concentreze asupra lui însuşi

au fost mult mai profunde.

În primul rând se cere a fi menționat contactul îndelungat cu filosofia lui Aristotel. Memoriul premiat avea deja la bază studierea amănunțită şi pătrunzătoare a textelor. În schimb, în lucrarea publicată găsim ceva mai mult decât cunoaşterea textului, mai mult decât înțelegerea doctrinei: o implicare a inimii şi, în acelaşi timp, a spiritului, ceva asemănător unei impregnări a sufletului întreg. Se întâmpla ca nişte oameni superiori să se descopere din ce în ce mai bine pe măsură ce pătrund în intimitatea maestrului preferat. Aşa cum pilitura de fier, sub influența magnetului, se orientează către poli şi formează în jurul lor curbe armonioase, tot astfel, la chemarea geniului iubit, virtualitățile amorțite ici şi colo într-un suflet se trezesc, se întâlnesc, se pun de acord în vederea unei acțiuni comune. Or, o personalitate se constituie prin concentrarea tuturor puterilor din spirit şi din inimă într-un punct unic.

Alături de Aristotel, o altă influență s-a

exercitat fără încetare asupra d-lui Ravaisson, însoțindu-l de-a lungul vieții ca un duh apropiat.

Încă din copilărie, dl. Ravaisson manifestase nişte aptitudini pentru arte, în general, şi pentru pictură, în special. Mama sa, artistă de talent, visa poate să facă din el un artist. L-a dat în grija pictorului Broc şi probabil a desenatorului Chasseriau care le frecventa casa. Amândoi erau elevii lui David. Dacă dl. Ravaisson n-a auzit vocea maestrului, măcar a putut să-i rețină ecoul. Nu a învățat să picteze din simplă distracție. În mai multe rânduri, a expus la Salon, sub numele de Laché, nişte portrete remarcate de public. Desenă mai ales, iar desenele sale erau de o grație subtilă. Ingres îi spunea: „Aveți farmec". Când i s-a manifestat predilecția pentru pictura italiană? Timpuriu, fireşte, căci la vârsta de şaisprezece sau şaptesprezece ani executa cópii după Tițian. Însă nu pare îndoielnic faptul că, între 1835 şi 1845, a aprofundat studiul artei italiene din Renaştere. Din această perioadă datează

influența lui Leonardo da Vinci, pe care l-a considerat întotdeauna însăşi personificarea artei.

În *Tratatul despre pictură* a lui Leonardo da Vinci, există o pagină mereu citată de dl. Ravaisson. Acolo se spune că ființa vie se caracăterizează prin linia unduitoare sau serpentina, că fiecare ființă şerpuieşte în felul său şi că obiectul artei constă în a reda şerpuirea individuală. „Secretul artei de a desena este acela de a descoperi în fiecare obiect felul deosebit în care se întinde pe suprafața să o anumită linie miădioasă, asemănătoare unui ax generator, aşa cum un val central se desfăşoară prin văluri de suprafață[1].” De altfel, este posibil ca linia aceasta să nu fie niciuna dintre liniile vizibile ale figurii. Nu-i nici aici, nici dincolo, însă dă cheia întregului. Este percepută nu atât de ochi, cât de spirit. „Pictura, spunea Leonardo da Vinci, este lucrul devenit spirit.” Şi mai spunea că sufletul a făcut corpul după

[1]*Ravaisson, articolul despre Dessin din Dictionnaire pedagogique.*

imaginea lui. Toată opera maestrului ar putea fi luată drept un comentariu al acestei afirmații. Să ne uităm la portretul Monalisei sau la cel al Lucreziei Crivelli: n-avem cumva impresia că liniile vizibile ale figurii urcă spre un centru virtual, situat îndărătul pânzei, unde s-ar descoperi dintr-odată, condensat într-un singur cuvânt, secretul pe care nu-l vom fi citit niciodată în întregime pe enigmatica fizionomie? Tocmai acolo s-a plasat pictorul. Dezvoltând o viziune mentală simplă, concentrată în punctul respectiv, el a regăsit, trăsătură cu trăsătură, modelul avut în fața ochilor, reproducând în felul său efortul creator al naturii.

Deci, pentru Leonardo da Vinci, arta pictorului nu constă în a muta pe pânză în cele mai mici amănunte, trăsăturile modelului şi în a-i reproduce materialitatea fiecărei porțiuni. Ea nu constă nici în a imagina vreun tip impersonal şi abstract, unde modelul văzut şi atins se descompune într-o vagă idealitate. Arta adevărată urmăreşte să redea individualitatea

modelului şi, în acest scop, va căuta dincolo de liniile vizibile mişcarea ce scapă ochiului. Dincolo de mişcarea însăşi, se află ceva şi mai misterios, şi anume: intuiția originară, aspirația fundamentală a ființei, gândul simplu echivalent cu bogăția infinită a formelor şi a culorilor.

Cum să nu fim surprinşi de asemănarea între estetica lui Leonardo da Vinci şi metafizica lui Aristotel, aşa cum o interpretează Ravaisson? Dl. Ravaisson îl opune pe Aristotel fizicienilor, pentru că ei n-au văzut din lucruri decât mecanismul lor material şi platonicienilor, deoarece ei au absorbit orice realitate în tipurile generale. După părerea d-lui Ravaisson, Aristotel caută în adâncul ființelor individuale, printr-o intuiție a spiritului, gândirea caracteristică ce le însufleţeşte. Oare dl. Ravaisson nu face astfel din aristotelism însăşi filosofia acestei arte, pe care Leonardo da Vinci o concepe şi o practică fără a sublinia contururile materiale ale modelului, fără a le estompa în favoarea unui ideal abstract, ci pur şi simplu

concentrându-le în jurul gândirii latente şi al sufletului generator? Toată filosofia d-lui Ravaisson decurge din ideea că artă este o metafizică figurată, că metafizica este o reflecție asupra artei şi că aceeaşi intuiție, diferit utilizată, dă naştere şi filosofului profund, şi marelui artist. Dl. Ravaisson a devenit stăpân pe sine însuşi, pe gândirea şi pe scrisul lui, atunci când identitatea respectivă s-a dezvăluit spiritului său. Identificarea a avut loc în momentul când s-au întâlnit în el cele două curente, purtându-l către filosofie şi artă. Iar îmbinarea s-a produs când i s-a părut că se întrepătrund şi prind aceeaşi viață cele două genii, Aristotel şi Leonardo da Vinci, care, pentru el, reprezentau filosofia prin ceea ce are ea profund şi arta prin ceea ce are înălțător.

Teza de doctorat susținută de dl Ravaisson cam în aceaşi perioadă (1838) este o primă aplicare a metodei. Ea poartă un titlu modest: *De l'habitude*. Însă autorul prezintă în ea o întreagă filosofie a naturii. Ce este natura? Cum să ne reprezentăm interiorul

ei? Ce ne ascunde ea sub succesiunea regulată a cauzelor şi a efectelor? Chiar ascunde ceva sau se reduce, pe scurt, la o desfăşurare foarte superficială de mişcări mecanic asamblate? Conform principiului său, dl. Ravaisson vrea să obțină soluția acestei probleme generale de la o intuiție foarte concretă, intuirea propriului nostru fel de a fi atunci când deprindem un obicei. Căci obiceiul motrice, odată căpătat, este un mecanism, o serie de mişcări determinându-se unele pe altele: el este acea parte din noi integrată în natură, coincizând cu natura, el este natura însăşi. Or, experiența intimă ne arată în obicei o activitate care trece printr-o progresie imperceptibilă, de la conştiință la inconştiență şi de la voință la automatism. Şi atunci n-ar trebui să ne reprezentăm natura sub forma unei conştiințe confuze şi a unei voințe amorțite? Astfel, obiceiul ne dă o demonstrație convingătoare a adevărului conform căruia mecanismul nu-şi este suficient sieşi: el n-ar fi, dacă putem spune aşa, decât un rest fosilizat al activității

spirituale.

Asemenea idei, ca multe altele datorate d-lui Ravaisson, au devenit clasice. Ele au fost atât de bine asimilate de filosofia noastră, o întreagă generație a fost aşa pătrunsă de ele, încât ne vine destul de greu acum să le reconstituim originalitatea. Ele i-au surprins pe contemporani. Teza despre *L'Habitude* şi *Essai sur la métaphysique d'Aristote* au avut un răsunet din ce în ce mai puternic în lumea filosofică. Deşi foarte tânăr, autorul era deja un maestru. Părea persoana cea mai indicată pentru a ocupa o catedră în învățământul superior, fie la Sorbona, fie la Collège de France, unde a dorit şi a fost pe punctul de a obține suplinirea lui Jouffroy. Cariera îi era deja trasată. Ar fi dezvoltat în termeni precişi, asupra unor puncte determinate, principiile cam şovăielnice ale filosofiei sale. Obligația de a-şi expune doctrinele oral, de a le încerca pe probleme variate, de a face din ele nişte aplicații concrete la întrebările puse de ştiință şi de viață, l-ar fi făcut uneori să coboare de pe

înălțimile unde îi plăcea să stea. În jurul lui s-ar fi strâns elita generației tinere, întotdeauna gata să se înflăcăreze pentru nişte idei nobile exprimate într-un limbaj ales. În curând, desigur, Academia i-ar fi deschis porțile. S-ar fi constituit o şcoală ale cărei origini aristotelice n-ar fi împiedicat-o să fie foarte modernă, tot aşa cum pasiunea pentru artă n-ar fi îndepărtat-o de ştiința pozitivă. Soarta a decis, însă, altfel. Dl. Ravaisson n-a intrat la Academia de Ştiințe morale decât patruzeci de ani mai târziu şi nu a ocupat nicio catedră de filosofie.

Într-adevăr, la timpul respectiv, dl. Cousin, din înaltul fotoliului de la Consiliul regal, exercita asupra învățământului filosofic o autoritate incontestabilă. Fireşte, el a încurajat, înaintea tuturor începuturile d-lui Ravaisson. Dintr-o privire aruncată asupra memoriului prezentat la Academie, el a înțeles ce anume promitea dl. Ravaisson. Plin de respect față de tânărul filosof, l-a acceptat, câtva timp, ca partener în acele conversații filosofice începând cu lungi plimbări prin

Luxemburg şi terminându seara printr-o cină la vreun restaurant din apropiere – eclectism amabil ce transforma discuția peripatetică în banchet platonician. De altfel, privind lucrurile dinafară, toate păreau să-l apropie pe dl. Ravaisson de dl. Cousin. Nu manifestau cei doi filosofi aceeaşi dragoste față de filosofia antică, aceeaşi aversiune față de senzualismul secolului al XVIII-lea, acelaşi respect pentru tradiția marilor maeştri, aceeaşi grijă de a înnoi filosofia tradițională, aceeaşi încredere în observația interioară, aceleaşi opinii asupra înrudirii adevăratului cu frumosul şi a filosofiei cu arta? Bineînțeles că da, însă ceea ce conduce la înțelegerea între două spirite este nu atât asemănarea între părerile lor, cât o anumită afinitate a temperamentului intelectual.

La dl. Cousin, gândirea viza cuvântul, iar cuvântul viza acțiunea. Avea nevoie să domine, să cucerească, să organizeze. Despre filosofie spunea bucuros că era „drapelul" său, iar despre profesorii de filosofie că formau „regimentul" său; mergea în frunte,

fără a uita să trâmbițeze din când în când. De altfel, n-o făcea nici din orgoliu, nici din ambiție, ci dintr-o dragoste sinceră pentru filosofie. Numai că o iubea în felul său, ca un om de acțiune. Aprecia că venise momentul să i se ducă vestea în lume. A dorit să fie puternică, să pună stăpânire pe copilul de la colegiu, să călăuzească omul matur de-a lungul vieții, să-i asigure – când întâmpina dificultăți morale, sociale, politice – o regulă de comportament purtând exclusiv pecetea rațiunii. A început să realizeze acest vis prin instalarea temeinică, în Universitatea noastră, a unei filosofii disciplinate: organizator abil, om politic avizat, *causeur* incomparabil, profesor captivant, căruia nu i-a lipsit, poate, pentru a-şi merita din plin numele de filosof, decât ştiința de a suporta câteodată întâlnirea cu propria sa gândire.

Dl. Ravaisson se simțea legat de ideile pure. Trăia pentru ele, cu ele, într-un templu invizibil unde le adora în tăcere. Părea detaşat de rest, desprins parcă de realitățile vieții. Întreaga lui ființă exprima acea

discreție extremă, dovadă a supremei distincții. Sobru în gesturi, zgârcit la vorbă, alunecând peste exprimarea ideii, fără a sublinia ceva vreodată, rostind cuvintele cu voce joasă, ca şi cum s-ar fi temut să nu sperie din cauza gălăgiei gândurile înaripate venite să se aşeze în juru-i, considera, fireşte, că pentru a te face auzit departe nu este nevoie să ridici vocea prea mult, cu condiția să scoți sunete foarte pure. Nimeni altcineva n-a încercat mai puțin decât el să acționeze asupra altor oameni. Însă niciun spirit n-a cunoscut o nesupunere mai firească, mai liniştită, mai puternică decât a sa, față de autoritatea cuiva. Nu se expunea prin nimic. Scăpa prin imaterialitatea lui. Era dintre aceia care nu opun destulă rezistență pentru a ne lăuda apoi că l-am văzut vreodată cedând. Dacă dl. Cousin a făcut vreo încercare în privința aceasta, şi-a dat seama foarte repede că-şi irosea timpul şi eforturile.

După un contact prin care li s-a dezvăluit incompatibilitatea, cele două spirite s-au îndepărtat, desigur, unul de celălalt.

Patruzeci de ani mai târziu, în vârstă şi grav bolnav, pe punctul de a pleca la Cannes, unde avea să moară, dl. Cousin şi-a manifestat dorința de apropiere: la gara Lyon, în fața trenului gata să plece, i-a întins mâna d-lui Ravaisson şi au rostit cuvinte emoționante. Nu este mai puțin adevărat că atitudinea d-lui Cousin față de el l-a descurajat pe Ravaisson în a deveni, dacă putem spune astfel, un filosof de profesie şi l-a determinat să urmeze o altă carieră.

Dl. De Salvandy, pe atunci ministru al Instrucției publice, îl cunoştea personal pe dl. Ravaisson. L-a luat ca şef de cabinet. La puțin timp după aceea, i-a dat (de formă, căci dl. Ravaisson nu a ocupat niciodată acest post) un curs la Facultatea din Rennes. În sfârşit, în 1839, i-a încredințat funcția nou creată de inspector al bibliotecilor. Astfel, dl. Ravaisson s-a angajat pe o cale destul de diferită față de aceea la care se gândise. A rămas inspector al bibliotecilor vreme de vreo cincisprezece ani, până când a devenit inspector general al învățământului superior.

În mai multe rânduri, a publicat lucrări importante despre serviciul în fruntea căruia se afla: în 1841, un *Rapport sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*; în 1846, un *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Laon*; în 1862, un *Rapport sur les archives de l'Empire et sur l'organisation de la Bibliothèque impériale*. Cercetările bazate pe erudiție l-au atras întotdeauna şi, pe de altă parte, cunoaşterea aprofundată a antichității dovedită în *Essai sur la métaphysique d'Aristote* trebuia să-l recomande, în mod normal, celor de la Académie des Inscriptions. A fost ales membru al acestei Academii în 1849, înlocuindu-l pe Letronne.

Nu ne putem înăbuşi regretul când ne gândim că filosoful care dăduse în tinerețe două opere magistrale într-un timp atât de scurt, a rămas apoi douăzeci de ani fără a da nimic important filosofiei: frumosul memoriu despre stoicism, citit la Académie des Inscriptions în 1849 şi 1851, publicat în 1857, a fost alcătuit din materialele adunate

pentru *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. În tot acest interval, dl. Ravaisson a încetat să filosofeze? Nu, firește, însă făcea parte din categoria celor ce se hotărăsc să scrie numai când sunt obligați de vreo solicitare exterioară sau prin natura preocupărilor profesionale. *Essai sur la métaphysique d'Aristote* a fost compus în vederea unui concurs academic, iar disertația despre *Habitude*, pentru examenul de doctorat. Printre noile sale îndeletniciri, nimic nu-l îndemna să scrie. Probabil că nu şi-ar fi formulat niciodată concluziile la care a ajuns după douăzeci de ani de meditație, dacă n-ar fi fost invitat s-o facă.

Cu ocazia Expoziției de la 1867, guvernul imperial hotărâse să se redacteze un ansamblu de rapoarte despre progres în ştiințele, literele şi artele din Franța, în secolul al XIX-lea. Pe atunci, ministru al Instrucției publice era dl. Duruy. Îl cunoştea bine pe dl. Ravaisson avându-l drept discipol la colegiul Rollin. În 1863, cu ocazia reînființării agregației de filosofie, îi

încredințase d-lui Ravaisson preşedinția juriului. Cui avea să-i ceară raportul despre progresul filosofiei? Mai mulți filosofi eminenți, ocupanți ai unor catedre de la Universitate, sperau să li se acorde această onoare. Dl. Duruy a preferat să i se adreseze lui Ravaisson, un filosof din afara instituției universitare. Şi ministrul cu atâtea idei inspirate în timpul scurtei sale şederi la ministerul de Afaceri n-a avut niciodată o idee mai bună ca aceasta.

Dl. Ravaisson s-ar fi putut limita la a trece în revistă lucrările celor mai renumiți filosofi ai secolului. Probabil că nu i s-ar fi cerut mai mult. Dar altfel şi-a înțeles el datoria. Fără a se opri la opinia conform căreia există câțiva gânditori demni de luat în seamă şi alții neglijabili, el a citit totul, fiindcă ştia ce poate reflecția sinceră şi în ce fel, numai prin forța acestui instrument, cei mai umili muncitori au extras dintr-un minereu lipsit de valoare câteva parcele de aur. După ce a citit totul, şi-a luat avânt pentru a domina întregul. Dincolo de ezitările şi de ocolişurile unei

gândiri nu întotdeauna deplin conştiente de ceea ce voia şi făcea, el căuta punctul situat într-un viitor îndepărtat spre care se îndreaptă filosofia.

Reluând şi extinzând ideea călăuzitoare din *Essai*, el distingea două modalități de a gândi. Prima procedează prin analiză; descompune lucrurile în elementele lor inerte; din simplificare în simplificare, ajunge la abstract şi la vid. De altfel, prea puțin contează dacă munca de abstractizare este efectuată de un fizician, numit mecanist, sau de un logician, ce-şi va spune idealist: în ambele cazuri, avem materialismul. Cealaltă metodă nu ține cont numai de elemente, ci şi de ordinea lor, de legătura dintre ele şi de direcția lor comună. Ea nu explică viul prin ceea ce este mort ci, văzând pretutindeni viața, defineşte formele elementare prin aspirația către o formă de viață superioară. Ea nu reduce superiorul la inferior ci, dimpotrivă, aduce inferiorul la nivelul superior. Este, în înțelesul propriu al cuvântului, spiritualismul.

Acum, dacă examinăm filosofia franceză a secolului al XIX-lea, nu numai la metafizicieni, ci şi la savanții care au făcut filosofia ştiinței lor, iată ce vom găsi, după dl. Ravaisson. Nu rareori spiritul se orientează mai întâi în direcția materialistă şi îşi închipuie că se poate menține pe această cale. În mod normal, el caută o explicație mecanică sau geometrică pentru ceea ce vede. Însă obiceiul de a se limita la atâta nu-i decât o rămăşiță a secolelor precedente. El datează dintr-o perioadă când ştiința era aproape exclusiv geometrie. Ceea ce caracterizează ştiința secolului al XIX-lea, noul ei demers, este studierea amănunțită a ființelor vii. Or, odată ajunşi pe acest teren, dacă vrem, putem vorbi tot despre pură mecanică, însă ne gândim la altceva.

Să deschidem primul volum din *Cours de philosophie positive*, de Auguste Comte. Acolo, citim că fenomenele observabile la ființele vii sunt de aceeaşi natură că faptele anorganice. După opt ani, în al doilea volum, se exprimă la fel cu privire la vegetale, dar

numai cu privire la ele; pune deoparte viața animală. În sfârşit, în ultimul volum, izolează clar totalitatea fenomenelor vieții de faptele fizice şi chimice. Cu cât examinează mai mult manifestările vieții, cu atât tinde să stabilească între diversele ordine de fapte o distincție pornind de la rang sau de la valoare, şi nu numai de la complexitate. Or, urmărind această direcție, ajungem la spiritualism. La început, Claude Bernard se exprimă ca şi cum jocul forțelor mecanice ne-ar furniza toate elementele unei explicații universale. Însă atunci când, părăsind domeniul generalităților, se ocupă de descrierea specializată a acelor fenomene ale vieții asupra cărora lucrările sale au proiectat o lumină atât de intensă, el ajunge la ipoteza unei „idei directoare" şi chiar „creatoare", care ar fi cauza adevărată a organizării.

După dl. Ravaisson, aceeaşi tendință, acelaşi progres se observă la toți filosofii şi savanții preocupați să aprofundeze natura vieții. Este posibil să se prevadă faptul că, pe măsură ce ştiințele se vor dezvolta, ele vor

descoperi necesitatea de a reintegra gândirea în sânul naturii.

Sub ce formă, prin ce fel de operație? Dacă viața este o creație, trebuie să ne-o reprezentăm prin analogie cu creațiile pe care ne este dat să le observăm, prin urmare, cu acelea realizate de noi înşine. Or, în creația artistică, de exemplu, se pare că materialele operei, cuvinte şi imagini pentru peet, forme şi culori pentru pictor, ritmuri şi acorduri pentru muzician, vin să se aşeze spontan sub ideea ce trebuie să o exprime, atrase întrucâtva de farmecul unei idealități superioare. Când elementele materiale se organizează în ființe vii, nu trebuie să le atribuim o mişcare analogă şi, de asemenea, o stare de fascinare? În ochii d-lui Ravaisson, forța de zămislire (*force originatrice*) a vieții este de aceeaşi natură ca puterea de convingere (*force de persuasion*).

Dar de unde vin materialele supuse acestui farmec? La cea mai importantă dintre întrebări, dl. Ravaisson răspunde arătându-ne în producția originară a materiei o mişcare

inversă celei îndeplinite când se organizează. Dacă organizarea este ca o trezire a materiei, materia nu poate fi decât ca o amorțire a spiritului. Este ultimul grad, umbra unei existențe ce s-a diminuat şi, ca să spunem aşa, s-a golit ea însăşi de propriul conținut. Dacă materia este „baza existenței naturale, atunci, printr-un progres continuu urmând ordinea naturii, de la o treaptă la alta, de la un regn la altul, totul revine la unitatea spiritului"; invers, trebuie să ne reprezentăm la început o lărgire (distension) a spiritului, o difuziune în spațiu şi timp constituindu-i materialitatea. Gândirea infinită „şi-a anulat ceva din plenitudinea ființei, pentru a scoate din ea, printr-un fel de trezire şi de înviere, tot ceea ce există".

Iată doctrina prezentată în ultima parte din *Rapport*. Universul vizibil ne este înfățişat ca aspectul exterior al unei realități care, văzută din interior şi surprinsă în ea însăşi, ne apare ca un dar, ca un act de mare generozitate şi de dragoste. Nicio analiză nu ne va da o idee asupra acestor pagini

admirabile. Douăzeci de generații de elevi le-au ştiut pe de rost. Ele au însemnat mult pentru influența exercitată de acest *Rapport* asupra filosofiei universitare. Nu putem să determinăm cu precizie limitele influenței în cauză, nici să-i măsurăm adâncimea, nici măcar să-i descriem exact natura, aşa cum nu putem reda inexprimabila lumină pe care entuziasmul primei tinereți o revarsă asupra întregii vieți a omului. Ne va fi permis să adăugăm că, prin strălucirea lor uimitoare, aceste pagini au pus în umbră ideea cea mai originală a cărții? Că studierea aprofundată a fenomenelor vieții trebuie să determine ştiința pozitivă să-şi extindă cadrele şi să depăşească mecanismul pur în care se închide de trei secole încoace, este o eventualitate abia astăzi luată în considerare, deşi majoritatea refuză s-o admită. Însă, pe vremea când scria dl. Ravaisson, era necesară o adevărată capacitate de prezicere pentru a atribui acest termen unei mişcări de idei mergând, după toate aparențele, în sens contrar.

Ce fapte şi ce raţiuni l-au făcut pe dl. Ravaisson să creadă că fenomenele vieţii, în loc să se explice integral prin forţele fizice şi chimice, dimpotrivă, aduc lămuriri asupra acestora din urmă? Toate elementele teoriei se găsesc deja în *Essai sur la métaphysique d'Aristote* şi în teza despre *Habitude*. După părerea noastră, forma ei precisă căpătata în *Rapport* este legată de nişte reflecţii speciale din această perioadă, reflecţii, cu privire la artă şi, în mod deosebit, la arta desenului, cunoscută de dl. Ravaisson şi pe plan teoretic, şi pe cel practic.

În 1825, Ministerul Instrucţiei publice pusese în discuţie problema predării desenului în liceu. La 21 iunie 1853, printr-o decizie, se însărcina o comisie să prezinte ministrului un proiect de organizare a predării acestui obiect. Printre membrii comisiei se aflau Delacroix, Ingres şi Flandrin; ea era condusă de dl. Ravaisson. Tot el a redactat raportul. Şi-a impus punctele de vedere şi a elaborat regulamentul. Prin decizia din 29 decembrie

1853, s-a dispus aplicarea lui în instituțiile de stat. Metoda utilizată până atunci în predarea desenului era acum complet reînnoită. În raportul adresat ministrului, considerațiile teoretice aflate la baza reformei ocupă un spațiu redus. Mai târziu, dl. Ravaisson le-a reluat şi le-a amplificat în cele două articole *Art* şi *Dessin* din *Dictionnaire pédagogique*. Scrisă în 1882, pe când autorul îşi întemeiase propria-i filosofie, articolele ne prezintă ideile d-lui Ravaisson referitoare la desen, sub o formă metafizică absentă la început (aşa cum ne vom convinge cu uşurință citind raportul din 1853). Cel puțin, din ele se detaşează metafizica latentă, presupusă de concepțiile lui, încă de la origine. Ele ne arată în ce fel ideile călăuzitoare ale filosofiei rezumate aici se alăturau, în gândirea d-lui Ravaisson, unei arte practicate fără încetare. De asemenea, ele confirmă o lege generală, după părerea noastră, şi anume că, în filosofie, ideile cu adevărat viabile sunt mai întâi trăite de autorul lor – unde „trăite” înseamnă că le

aplică zi de zi în activitatea sa preferată şi le modelează de-a lungul timpului în funcție de o tehnică specială.

Metoda practicată pe atunci pentru predarea desenului se inspiră din ideile lui Pestalozzi. Se spunea că, în arta desenului, ca peste tot de altfel, este necesar să se meargă de la simplu la compus. Mai întâi, elevul va trasa linii drepte, apoi triunghiuri, dreptunghiuri şi pătrate; de acolo, va trece la cerc. Mai târziu, va ajunge să deseneze contururile unor forme de viață: ca bază a desenului, va trebui să traseze linii drepte şi curbe geometrice, fie circumscriind modelului (considerat plat) o figură rectilinie imaginară asupra căreia vă fixa puncte de reper, fie înlocuind provizoriu curbele modelului cu nişte curbe geometrice, asupra cărora vă reveni pentru a face retuşurile necesare.

După dl. Ravaisson, metoda respectivă nu poate da niciun rezultat. Într-adevăr, ori dorim să învățăm cum să desenăm nişte figuri geometrice şi atunci nu mai are importanță dacă folosim sau nu

instrumentele potrivite sau dacă aplicăm regulile furnizate de geometrie; ori vrem să predăm arta propriu-zisă şi atunci experienţa ne arată că aplicarea procedeelor mecanice în imitarea formelor de viaţă ne face să le înţelegem greşit şi să le reproducem cu greu. Ceea ce contează în primul rând este „judecată ochiului". Când elevul începe prin a-şi fixa puncte de reper, apoi le uneşte printr-o linie continuă, inspirându-se pe cât posibil de la curbele geometrice, el nu învaţă decât să vadă greşit. Spiritul formei îi scapă întotdeauna. Cu totul altul este rezultatul când se începe prin curbele caracteristice vieţii. Nu apropierea de geometrie, ci elementele expresive şi cele ce se adresează inteligenţei vor fi cele mai simple. Animalul va fi mai uşor de înţeles decât planta, omul decât animalul, Apollo din Belvedere decât simplul trecător. Să începem prin a-l face pe copil să deseneze figurile umane perfecte, modelele furnizate de arta statuară a grecilor. Dacă ne este teamă de dificultăţile perspectivei, să înlocuim modelele cu

reproducerea lor fotografică. Vom vedea că restul va veni de la sine. Pornind de la geometrie, putem merge oricât de departe în sensul complicației, fără a ne apropia vreodată de curbele prin care se exprimă viața. Dimpotrivă, dacă începem prin aceste curbe, atunci când le vom aborda pe cele ale geometriei, ne vom da seama că le aveam deja în mina.

Iată-ne deci în fața uneia dintre cele două teze dezvoltate în *Rapport sur la philosophie en France*: nu putem trece de la mecanic la viu pe calea compunerii; mai degrabă viața ar da cheia lumii neorganizate. Metafizica este implicată, presimțită şi simțită chiar în efortul concret al mâinii, în încercarea de a reproduce mişcările caracteristice ale figurilor.

La rândul ei, examinarea mişcărilor şi a raportului care le leagă de figura trasată dă un sens spiritual celei de a doua teze a d-lui Ravaisson, concepțiilor dezvoltate în legătură cu originea lucrurilor şi cu actul de „condescendență", după cum spune el, a

cărui manifestare o constituie universul.

Din punctul nostru de vedere, dacă cercetăm lucrurile naturii, ceea ce vom descoperi în mod surprinzător la ele este frumusețea. De altfel, frumusețea se accentuează pe măsură ce natura se înalță de la anorganic la organizat, de la plantă la animal, de la acesta la om. Cu cât activitatea naturii este mai intensă, cu atât opera produsă este mai frumoasă. Asta ar însemna să spunem că, dacă frumusețea ne-ar încredința secretul, noi am pătrunde prin ea în intimitatea activității naturii. Dar ni-l va încredința ea oare? Poate că da, cu condiția să n-o considerăm, în ea însăşi, decât un efect şi să urcăm până la cauză. Frumusețea aparține formei şi orice formă îşi are originea într-o mişcare ce o trasează: forma nu-i decât o mişcare înregistrată. Or, dacă ne întrebăm care sunt mişcările descriind nişte forme *frumoase*, vom descoperi că acestea sunt mişcările *grațioase*: frumusețea, spunea Leonardo da Vinci, este grație fixată. Şi atunci, problema este aceea de a şti în ce

constă grația. Ea nu este greu de rezolvat, căci în tot ceea ce este grațios vedem, simțim, ghicim un fel de abandon şi o condescendență, parcă. Astfel, pentru cel ce contemplă universul cu ochi de artist, grația se citeşte în frumusețe, iar bunătatea transpare în grație. Prin mişcarea înregistrată de forma sa, orice lucru manifestă generozitatea infinită a unui principiu care se dă pe sine. Şi nu degeaba numim în acelaşi fel farmecul vizibil în mişcare şi actul de generozitate caracteristic bunătății divine: cele două sensuri ale cuvântului *grație* se uneau, pentru dl. Ravaisson, într-unul singur.

El rămânea credincios metodei sale căutând cele mai înalte adevăruri metafizice într-o viziune concretă asupra lucrurilor, trecând pe nesimțite de la estetică la metafizică şi chiar la teologie. În această privință, nimic nu este mai instructiv decât studiul publicat în 1887, în *Revue des deux mondes* despre filosofia lui Pascal. Aici, autorul este în mod evident preocupat să lege

creştinismul de filosofia şi de arta Antichității, fără a ignora ceea ce creştinismul a adus ca noutate în lume. Această preocupare acoperă ultima parte a vieții d-lui Ravaisson.

Atunci, dl. Ravaisson a avut bucuria de a vedea că ideile i se răspândesc, că filosofia lui pătrunde în învățământ şi că se conturează o întreagă mişcare în favoarea unei doctrine, ce făcea din activitatea spirituală însuşi fundamentul realității. Acel *Rapport* din 1867 determinase o schimbare de orientare în filosofia universitară: influenței lui Cousin îi urmă aceea a lui Ravaisson. După cum a spus dl. Boutroux în frumoasele pagini scrise în memoria lui[1], „Ravaisson nu a căutat niciodată influența, însă a sfârşit prin a o exercita precum cântul divin care, după legenda antică, făcea să se aranjeze singure, sub formă de ziduri şi de turnuri, materialele ascultătoare". Ca preşedinte al comisiei de agregație, îşi îndeplinea funcțiile cu o

[1] Revue de métaphysique et de morale, noiembrie 1900.

binevoitoare imparțialitate, singura lui grijă fiind aceea de a distinge talentul şi truda oriunde apăreau. În 1880, Academia dumneavoastră îl chema să-şi ia locul printre membrii ei, înlocuindu-l pe dl. Peisse. Una dintre primele lecturi făcute aici a fost aceea a unui important raport despre scepticism, cu ocazia unui concurs câştigat în mod strălucit de viitorul d-voastră confrate, dl. Brochard. În 1899, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sărbătorea cincizeci de ani de la alegerea lui. Mereu tânăr şi surâzător, mergea de la o academie la alta, prezenta aici un memoriu cu vreun subiect de arheologie greacă, dincolo nişte opinii cu privire la morală şi educație, prezida distribuirile de premii, unde, pe un ton familiar, exprima cele mai abstracte adevăruri sub forma cea mai accesibilă. Dl. Ravaisson nu a încetat niciodată să urmărească dezvoltarea unei gândiri ale cărei principale etape au fost marcate de *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, teza despre *Habitude* şi de *Rapport*-ul din 1867. Însă acest nou efort,

fără să se fi materializat într-o operă încheiată, este mai puțin cunoscut. De altfel, rezultatele publicate erau de natură să-i surprindă, să-i deruteze puțin chiar şi pe acei discipoli ce-i urmăreau cu cea mai mare atenție. Era vorba de o serie de articole despre Venus din Milo; mulți se mirau de insistența cu care revenea asupra unui subiect atât de deosebit. Mai erau apoi lucrările despre monumentele funerare ale Antichității şi, în sfârşit, nişte considerații asupra problemelor morale sau pedagogice de actualitate (în jurul anului 1900, *n. tr.*) Era posibil să nu se observe legătura între nişte preocupări atât de diferite. Adevărul este că ipotezele asupra capodoperelor sculpturii greceşti, încercările de reconstituire a grupului din Milo, interpretările date basoreliefurilor funerare, concepțiile asupra moralei şi a educației, toate astea formează un ansamblu foarte ceerent, toate se leagă, în gândirea d-lui Ravaisson, de o nouă dezvoltare a doctrinei metafizice.

O schiță a ultimei sale filosofii o găsim într-

un articol intitulat *Métaphysique et morale*, apărut în 1893, ca introducere la revista cu acelaşi nume. Formula ei definitivă s-ar fi găsit în cartea pe care dl. Ravaisson a început s-o scrie înainte de a muri, fără a fi reuşit s-o termine. Fragmentele lucrării, adunate de nişte mâini pioase, au fost publicate sub titlul de *Testament philosophique.* Fireşte, ele ne dau o idee suficient de bună asupra a ceea ce ar fi putut deveni cartea. Dacă dorim să urmărim gândirea d-lui Ravaisson până la ultima ei etapă, este necesar să ne întoarcem la epoca în care i se ceruse să se ocupe de operele sculpturii antice, adică în jurul anului 1867, înainte de apariția *Raportului*.

Considerațiile asupra predării desenului l-au condus aici. Dacă studiul desenului trebuie să înceapă prin imitarea figurii umane şi să urmărească frumusețea prin ceea ce are ea perfect, atunci modelele pot fi găsite în arta antică a sculptării statuilor, de vreme ce ea a adus figură umană la cel mai înalt grad de perfecțiune. De altfel, pentru a-l

scuti pe copil de dificultățile perspectivei, se vor înlocui statuile înseşi cu reproducerile lor fotografice. Astfel, dl. Ravaisson a constituit mai întâi o colecție de fotografii, şi apoi – alt aspect important – a comandat executarea mulajelor după capodoperele artei greceşti. Această ultimă colecție, alăturată la început colecției Campana, a devenit punctul de plecare în colecționarea statuilor din ipsos făcute după modele antice. Dl. Charles Ravaisson-Mollien le-a adunat pe toate la Muzeul Luvru. Printr-o evoluție firească, dl. Ravaisson a ajuns să cerceteze artele plastice sub un nou aspect. Până atunci fusese interesat mai ales de pictură modernă. De-acum, îşi îndrepta atenția asupra sculpturii antice. Convins fiind că trebuie să cunoască tehnica unei arte pentru a-i pătrunde spiritul, lua dăltița, se iniția în practica modelării şi ajungea, după multă trudă, la o adevărată îndemânare. Imediat după aceea, a avut ocazia să-şi aplice cunoştințele în domeniul artei şi, printr-o imperceptibilă trecere, în cel al filosofiei.

În câteva rânduri şi, mai ales, cu ocazia instalării muzeului Campana, împăratul Napoleon al III-lea personal apreciase valoarea d-lui Ravaisson. În iunie 1870, îi acorda funcția de custode (*conservateur*) al artei antice şi al sculpturii moderne la Muzeul Luvru. După câteva săptămâni izbucnea războiul, duşmanul era la porțile Parisului, iar bombardamentele păreau inevitabile. După ce a propus la Académie des Inscriptions să se lanseze un protest către lumea civilizată împotriva violențelor ce amenințau tezaurul artistic, dl. Ravaisson s-a ocupat de transportarea, în adâncurile unei subterane, a celor mai prețioase piese din muzeul de artă antică, pentru a le feri de un eventual incendiu. Când a deplasat-o pe Venus din Milo, şi-a dat seama că amândouă blocurile din care este făcută statuia fuseseră asamblate greşit cu ocazia unei instalări inițiale şi că atitudinea originară fusese denaturată prin interpunerea unei pene de lemn. El însuşi a determinat pozițiile relative ale celor două blocuri; el însuşi a

supravegheat îndreptarea. Câțiva ani mai târziu avea să execute o operație asemănătoare, dar mai importantă decât prima, asupra Victoriei din Samothrace. În restaurarea primitivă a statuii, fusese imposibil să i se ajusteze aripile, al căror efect deosebit este astăzi recunoscut. Dl. Ravaisson a refăcut din ipsos toată partea stângă a pieptului şi o parte din dreapta: de atunci, aripile şi-au regăsit articulațiile, iar zeița a rămas aşa cum o vedem şi astăzi pe scările Luvrului: trup fără brațe, fără cap, unde numai fluturarea veşmintelor drapate şi desfacerea aripilor fac vizibil elanul ce cuprinde un suflet.

Or, pe măsură ce dl. Ravaisson se familiariza cu arta antică, în mintea lui a prins contur o idee aplicabilă ansamblului sculpturii greceşti, căpătând însă semnificația cea mai concretă pentru Venus din Milo, operă căreia, prin natura împrejurărilor, îi acordase o atenție specială.

Înțelegea că, pe timpul lui Phidias, arta statuară modelase mari şi nobile figuri, al

căror tip degenera treptat pe măsură ce se altera, prin vulgarizare, concepția clasică asupra divinității. „La începuturi, Grecia adora în Venus pe zeița numită Urania... Acea Venus era stăpâna lumilor... Era o providență, îmbinare de putere şi de bunăvoință, al cărei atribut obişnuit era o porumbiță, însemnând că ea domnea cu dragoste şi blândețe. Concepțiile străvechi au fost denaturate. Un legislator atenian, îngăduitor față de mulțime, a stabilit pe gustul ei, alături de cultul celestei Venus, cultul unei Venus de ordin inferior, numită «cea populară». Anticul şi sublimul peem s-a preschimbat treptat într-un roman țesut din aventuri frivole[1].”

La acest poem antic ne aduce Venus din Milo. Operă a lui Lysipp ori a unuia dintre elevii săi, după părerea dl. Ravaisson, aceasta nu era decât varianta unei Venus de Fidias. Inițial, ea nu era izolată, ci făcea parte dintr-un grup. Dl. Ravaisson a lucrat cu o

[1] Discurs citit la şedinţa publică a celor cinci Academii, la 25 octombrie 1890.

deosebită migală la reconstituirea grupului respectiv. Mulți zâmbeau când îl vedeau cum modelează şi remodelează brațul zeiței. Oare ştiau ei că ceea ce dl. Ravaisson voia să smulgă materiei nesupuse era tocmai sufletul Greciei şi că filosoful rămânea credincios doctrinei sale, căutând aspirațiile fundamentale ale Antichității pagine nu numai în formulele abstracte şi generale ale filosofiei, ci într-o figură concretă, chiar în aceea sculptată de către cel mai mare artist al Atenei, vizând cea mai elevată expresie a frumuseții?

Din punct de vedere arheologic, nu nouă ne revine sarcina de a evalua concluziile la care a ajuns dl. Ravaisson Este de-ajuns să spunem că, alături de o Venus primitivă, plasa un zeu, putind fi Marte, sau un erou, probabil Tezeu. Din inducție în inducție, ajungea să vadă în grup simbolul unui triumf al puterii de convingere asupra forței brutale. Mitologia greacă ne-ar cânta epopeea acestei victorii. Adorarea eroilor n-ar fi fost decât cultul plin de recunoştință al grecilor

închinat celor care, fiind cei mai puternici, au vrut să fie cei mai buni şi nu şi-au folosit forța decât pentru a ajuta omenirea în suferință. Astfel, religia străveche ar fi un omagiu adus milei. Mai presus de orice, chiar la originea a tot ce există, ea punea generozitatea, mărinimia şi, în sensul cel mai înalt al cuvântului, dragostea.

Astfel, printr-o unică arcuire, sculptura greacă îl aducea pe dl. Ravaisson la ideea centrală a filosofiei sale. Nu spusese el în *Rapport* că universul este manifestarea unui principiu care se dăruieşte cu dragoste şi bunăvoință? Însă această idee, regăsită la cei din vechime, văzută prin prisma sculpturii greceşti, i se desenă acum în minte sub o formă mai simplă şi mai amplă. Dl. Ravaisson n-a reuşit să traseze decât o schiță incompletă a noii forme. Însă, în *Testament philosophique*, sunt bine marcate liniile principale.

El spunea că o filosofie mare apăruse odată cu zorii gândirii umane şi că se menținuse de-a lungul tuturor vicisitudinilor istoriei:

filosofia eroică, a celor mărinimoşi şi puternici. Înainte chiar de a fi fost gândită de către inteligențele superioare, această filosofie a fost trăită de către sufletele de elită. Dintotdeauna, ea a aparținut sufletelor cu adevărat regale, născute pentru lumea întreagă şi nu pentru ele înseşi, rămase fidele impulsului originar, în perfect acord cu nota fundamentală a universului, o notă de generozitate şi de dragoste. Cei ce au practicat-o mai întâi au fost eroii adorați ai Greciei. Cei ce au transmis-o mai târziu au fost gânditorii care, de la Thales la Socrate, de la Platon la Aristotel, de la Aristotel la Descartes şi Leibniz, s-au continuat unii pe alții, alcătuind o singură, mare familie. Toți, presimțind sau dezvoltând creştinismul, au gândit şi au practicat o filosofie în întregime dependentă de o stare sufletească; Descartes a dat acestei stări numele atât de frumos de «generozitate».

În *Testament philosophique*, Dl. Ravaisson reluă, din noua perspectivă, principalele teze din *Rapport*. Le regăsea la marii filosofi din

toate timpurile. Le verifica prin exemple. Le insufla o nouă viață, făcând din ce în ce mai mult loc sentimentului în căutarea adevăratului şi entuziasmului în crearea frumosului. Insista asupra celei mai elevate dintre arte, însăşi arta vieții, aceea care modelează sufletul. O rezuma prin preceptul Sfântului Augustin: „Iubeşte şi fă ce vrei". Şi preciza că dragostea astfel înțeleasă este în adâncul fiecăruia, că este firească şi n-avem de ce s-o crcăm, pentru că ea creşte şi singură atunci când înlăturăm obstacolul înălțat de voință: veneraţia față de noi înşine.

Ar fi dorit ca întregul nostru sistem de educație să nu înfrâneze avântul sentimentului de generozitate. „Răul de care suferim, scria el în 1887, nu constă atât în inegalitatea condițiilor, deseori excesivă totuşi, cât în sentimentele supărătoare ce i se alătură..." „Remediul trebuie căutat cu precădere într-o reformă morală, stabilind armonia şi simpatia reciprocă între clase. Reforma ține mai ales de educație..." Nu făcea caz de ştiința livrescă. În câteva

cuvinte, el trasa programul unei educații cu adevărat liberale, adică menită să dezvolte mărinimia, să elibereze sufletul de sub toate servituțile, mai ales de egoism, cel mai rău dintre toate: „Societatea, spunea el, trebuie să se bazeze pe generozitate, adică pe înclinația de a se considera drept o rasă superioară, o rasă eroică şi chiar divină”[1] „Diviziunile sociale se bazează pe faptul că există, de o parte, bogații, bogați numai pentru ei şi nu pentru o cauză comună şi, de cealaltă parte, săracii, care, negăsind sprijin decât în ei înşişi, văd în bogați doar nişte obiecte demne de invidiat.” Modificarea stărilor sufleteşti ale claselor muncitoare va depinde numai de bogați, de clasele superioare. „În ciuda sărăciei şi a defectelor sale, poporul, săritor la nevoie, a păstrat mult din dezinteresul şi generozitatea caracteristice primelor vârste... Să se lanseze un semnal din regiunile de sus pentru a indica, în pofida nelămuririlor noastre,

[1]Revue bleue, 23 aprilie 1887.

drumul de urmat spre a restabili atotputernicia de altădată a mărinimiei: de nicăieri nu i se va răspunde mai repede decât din partea poporului. După cum a spus Adam Smith, poporul iubeşte într-atât virtutea, încât nimic nu-l mişcă mai mult decât austeritatea."

În timp ce ne prezenta generozitatea ca pe un sentiment firesc datorită căruia devenim conştienți de noblețea originilor noastre, dl. Ravaisson descoperea, prin credința în nemurire, presentimentul la fel de firesc al destinului nostru. Într-adevăr, el regăsea această credință prin intermediul Antichității clasice. O citea pe monumentele funerare ale grecilor, în acele tablouri unde, după părerea sa, mortul se întoarce spre a anunța pe acei dintre ai săi rămaşi în viață că încearcă o bucurie pură în locul de şedere al preafericiților. Spunea că sentimentul strămoşilor nu-i înşelase în această privință, că îi vom regăsi în altă parte pe cei ce i-am iubit aici, că acela care a iubit o dată va iubi întotdeauna. Adăuga faptul că nemurirea

promisă de religie era o veşnicie întru fericire, că nu se putea, nu trebuia s-o concepem altfel: în caz contrar, nu i-ar mai reveni generozității ultimul cuvânt. „în numele dreptății, scria el[1], o teologie străină de spiritul îndurării specific creştinismului, abuzând de cuvântul «eternitate», care nu înseamnă adesea decât o durată lungă, îi condamnă la chinuri fără de sfârşit pe păcătoşii morți fără a se fi pocăit, adică o întreagă omenire, aproape. Şi atunci, ce s-ar întâmpla cu fericirea unui Dumnezeu, dacă ar trebui să audă atâtea voci văitându-se timp de o veşnicie?... Acolo unde a apărut creştinismul, găsim o întâmplare alegorică inspirată dintr-o cu totul altă gândire, istoria lui Amor şi Psyché. Amor se îndrăgosteşte de Psyché. Precum Eva din Biblie, ea poartă vina nelegiuitei curiozități de a şti, altfel decât prin Dumnezeu, cum să aleagă binele de rău, negând astfel grația divină. Amor îi

[1] Testament philosophique, p.29 (Revue de métaphysique et de morale, ianuarie 1901).

impune chinuri ispăşitoare pentru a o face din nou demnă de alegerea lui, însă nu i le impune fără o oarecare mâhnire. Un basorelief îl reprezintă ținând într-o mână un fluture (suflet şi fluture, simbol al învierii, au fost dintotdeauna sinonime), iar cu cealaltă arzându-l la flacăra unei făclii; îşi întoarce însă privirea, ca şi cum i-ar fi milă."

Iată alegoriile şi teoriile notate de dl. Ravaisson în *Testament philosophique*, cu câteva zile înainte de a muri. Printre gânduri elevate şi grațioase imagini, parcă de-a lungul unei alei străjuite de arbori semeți şi de flori parfumate, s-a îndreptat spre ultima clipă, nepăsător față de venirea nopții, preocupat doar să privească la linia orizontului soarele ce lăsa să i se vadă forma scăldată într-o lumină blândă. O boală de scurtă durată, neîngrijită la timp, ni l-a răpit în câteva zile. S-a stins la 18 mai 1900, în mijlocul familiei, păstrându-şi până la capăt luciditatea inteligenței sale sclipitoare.

*

Istoria filosofiei ne pune în fața unei

străduinii mereu înnoite a unei gândiri dispuse să atenueze dificultățile, să rezolve contradicțiile, să măsoare cu o aproximație crescândă o realitate nemărginită. Însă din când în când se iveşte câte un suflet capabil să învingă toate complicațiile prin simplitate, un suflet de artist sau de peet, rămas aproape de origine, împăcând, într-o armonie evidentă pentru inimă, nişte termeni de neîmpăcat pentru inteligență. Atunci când împrumută vocea filosofiei, limbă vorbită de el nu este înțeleasă de toată lumea. Unii o cred confuză, şi chiar este astfel prin ceea ce exprimă. Unii o simt precisă, pentru că îi percep toate sugestiile. La unele urechi, ea aduce ecoul unui trecut dispărut; însă altele aud deja, ca într-un vis, cântecul plin de bucurie al viitorului. Opera d-lui Ravaisson va lăsa în urmă-i nişte impresii foarte diverse, ca orice filosofie ce se adresează în egală măsură sentimentului şi rațiunii. Nimeni nu va nega faptul că forma ei este cam imprecisă; este forma unei inspirații; dar inspirația vine de sus şi are o direcție foarte

clară. Că a utilizat, în mai multe rânduri, materiale vechi, furnizate în special de filosofia lui Aristotel, d-lui Ravaisson îi plăcea s-o repete: însă este înviorată de un spirit nou, iar viitorul ne va spune, poate, că idealul pe care ea îl propunea ştiinței şi activității noastre era, în multe privințe, mai înaintat decât al nostru. Ce poate fi mai îndrăzneț şi mai nou decât să duci vestea fizicienilor că inertul se va explica prin viu, biologilor că viața nu se va înțelege decât prin gândire, filosofilor că generalitățile nu sunt filosofice, învățătorilor că întregul trebuie să fie predat înaintea elementelor, şcolarilor că trebuie să înceapă cu perfecțiunea, omului cuprins, mai mult ca niciodată, de egoism şi de ură, că temeiul firesc al omului este generozitatea.